ESTUDIOS ALEMANES

Colección dirigida por ERNESTO GARZÓN VALDÉS, RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT y H. A. MURENA

Nuevos caminos de la historia social y constitucional

Otto Brunner



ALFA

Buenos Aires

Título del original:
NEUE WEGE DER VERFASSUNGS- UND SOZIALGESCHICHTE

Versión castellana de
ÁNGEL FRANCISCO DE RODRÍGUEZ

Queda hecho el depósito
dispuesto por la ley 11.723

IMPRESO EN ARGENTINA

LA "HISTORIA" COMO ASIGNATURA Y LAS CIENCIAS HISTÓRICAS[1]

Es costumbre tan vieja como llena de sentido el que el nuevo Rector dicte una conferencia de su propia especialidad y, al hacerlo, hable sobre los problemas centrales de su ciencia. Permítaseme que hoy no elija, como es hábito, un tema especial, actual por algún motivo, que se dirija a un amplio círculo de personas intelectualmente interesadas, sino que trate de cuestiones fundamentales de mi especialidad y de sus relaciones con las ciencias vecinas; que pregunte bajo qué presupuestos y condiciones es posible la historia como ciencia. La mayoría de los hombres —en la medida en que reflexionan sobre estas cosas— es ciertamente de la opinión de que existe esta cosa, "la historia", como unidad y la correspondiente asignatura, la ciencia de la historia. Del todo sin problemas y evidente aparece a esta manera de pensar el complejo total de lo que Wilhelm Dilthey llamó "la realidad histórico-social" como objeto de esta ciencia. Por encima de eso tropezamos con la "historia" en un giro popular y en determinadas tendencias filosóficas no como designación de un determinado complejo de fenómenos empíricamente asible, sino como una esencia seudometafísica que misteriosamente se encuentra tras él. De ese tipo de esencias hay muchas: por ejemplo, la Naturaleza y el Espíritu, la Sociedad o la Ciencia. Aquí cabe el giro de que "la Naturaleza ha organizado algo de tal y tal manera", de que la historia conduce "forzosamente a un determinado resultado", de que alguien tiene una responsabilidad ante la "historia" o que determinados hombres o pueblos han "fracasado ante la historia". Esas

[1] Discurso rectoral, Hamburgo, 1959.

esencias son un producto del proceso de secularización de la modernidad europea; por eso están dotadas con determinados predicados divinos. Así tienen ellas carácter de persona, todopoder y omnisciencia. Ellas perturban a muchos filósofos de la historia y ante todo a los laicos mucho más que a los representantes de las ciencias especializadas; pero entre ellos al historiador en sentido riguroso, al historiador político mucho menos que a aquellos científicos que buscan detrás de su ciencia histórica singular un principio generalmente eficaz, como el "espíritu" o la "sociedad". El historiador no tiene que ver con la historia de determinados tiempos, grupos y fenómenos. De ello ha de hablarse hoy, no empero del problema del "historicismo" o de la "historicidad del hombre". Las engorrosas discusiones sobre estas cosas podrían simplificarse, probablemente, si se aceptara la diferenciación propuesta aquí. Pues en estas discusiones se habla siempre de una "ciencia de la historia", se postula una unidad que no corresponde a la realidad.

Yo parto de algunas reflexiones bastante sencillas. Nuestras nociones de la unidad de la historia y de la ciencia de la historia las traemos de la escuela, en donde por muchos años se nos enseñó en la asignatura docente el objeto escolar "historia". Quien al llegar a la edad adulta ya no muestra un gran interés en la historia, se mantendrá fácilmente en la opinión de que la historia simplemente puede equipararse con la materia enseñada en la escuela. Pero quien tiene inclinación hacia la historia, interés en la historia —por cualquier motivo— notará pronto, aunque no se ocupe científicamente de ella, que aquí hay campos que no se trataron en la enseñanza de la historia en la escuela o que se rozaron muy ocasionalmente; con razón o sin ella, eso no ha de ocuparnos ahora. La ingenua equiparación de objeto escolar y objeto de la ciencia no será fácil de conmover en épocas de relativa estabilidad y de continuidad íntegra. Para nosotros no tiene eso validez. Pues las últimas generaciones han experimentado siempre de nuevo que la imagen de la historia enseñada en la escuela se ha declarado como anticuada y hasta perjudicial y que se ha modificado el plan de

enseñanza. No olvidemos, además, que en el centro de Alemania corre un límite, que es a la vez el límite de una relación con la historia y de su comprensión, fundamentalmente diferentes. Así podemos suponer que el bachiller que se decide por el estudio de la historia, ya no puede suponer simplemente —como podría ser el caso a comienzos de siglo— que el objeto escolar historia ya conocido es idéntico al que se enseña en las universidades, a la ciencia de la historia, que aquí se expondría más ampliamente, yendo más hacia los detalles.

Aquí vamos a hacer caso omiso de las personas que no poseen un interés específico en la historia, quienes carecen de "sentido histórico". A ellas les aparece la ciencia de la historia como una suma de datos externos, los llamados *facts*. Muy frecuentemente esas personas le dicen al historiador que ya en la escuela "no podían recordar las fechas". No están en capacidad de aprehender lo que llamamos el "contexto histórico" o lo que designamos con una palabra plurívoca como "desarrollo" histórico. Pero la falta de comprensión de estas cosas no se manifiesta solamente en esta figura primitiva. Mentes con disposición expresamente teórica no pueden descubrir a veces en las exposiciones históricas de alto rango más que *facts*.

Pero nosotros preguntamos primeramente por las ciencias históricas en el campo de la Universidad. Quien siendo estudiante de primer semestre hojea el Índice de cursos, encuentra un grupo de cursos y ejercicios bajo la rúbrica "Historia". Ellos abarcan espacial y temporalmente un campo bien conocido en el manual escolar, esto es, la llamada historia antigua, media y moderna. Se ve en el acto que aquí tenemos que ver preferentemente con una historia especial, con la europea-occidental. Esa no es por cierto la historia entera, pero primeramente es la nuestra, en la que tenemos un interés inmediato y creciente. Esta asignatura, "Historia", la encontramos luego como objeto de examen en el Examen de Estado. La mayor parte de los que rinden examen en la asignatura historia, entran al servicio del magisterio y enseñan allí la historia con la amplitud que exigen los

planes didácticos de las escuelas. Es evidente que el estudio en la Universidad tiene que tener en consideración la finalidad profesional de los estudiantes. Allí pues, influye el objeto escolar historia desde el punto de vista de la organización científica en la asignatura universitaria. Eso es del todo natural, puesto que en la Universidad formamos maestros para las escuelas. El hecho de que una "asignatura" dentro del funcionamiento de la Universidad está determinada no sólo por planteamientos científicos, sino también por la aplicación de la "materia" transmitida aquí en la praxis, no es siempre lo suficientemente consciente a no pocos círculos académicos. En el Examen de Estado de Historia, no examina, como en la mayoría de las otras asignaciones, solamente un examinador, sino que examinan dos; un representante de la asignatura historia antigua, y un representante de la historia medieval y moderna. A ello corresponde el que en el ámbito de esta "historia" hay dos asignaturas de doctorado, justamente "historia antigua" e "historia medieval y moderna". De ahí el que para estas dos asignaturas de doctorado existan dos seminarios con bibliotecas y puestos de trabajo, un aparato de personal de profesores, docentes, asistentes, etcétera. Esta separación tiene evidentemente sus motivos. Pues la encontramos en el Examen de Estado en la figura de los dos examinadores, mientras que, por ejemplo, en la asignatura Alemán para el Examen de Estado solamente hay un examinador, aunque también aquí hay dos asignaturas de doctorado y dos seminarios. Además, estas asignaturas tienen una estructura bastante diferente. La historia antigua la encontramos como una asignatura relativamente unitaria, espacialmente limitada y temporalmente conclusa, casi el tipo ideal de una asignatura controlable, que descansa considerablemente en sí.

Otra es la situación en el campo de la "Historia Media y Moderna". El Seminario de Historia de la Universidad de Hamburgo se divide en varias secciones. En él trabajan actualmente cuatro titulares, y pronto serán probablemente cinco. Ese no es un caso especial. Según los datos de las *Investigaciones sobre la situación de los profesores alemanes* (1916) editadas por Helmut Plessner, la asignatura "Historia Media y Moderna" es, por el número de cátedras, la más fuerte en las facultades de Filosofía, y hasta donde puedo ver, después de la asignatura "Derecho civil", la más fuerte en las universidades alemanas. Este peso numérico de la asignatura "Historia Media y Moderna" está condicionado ciertamente por el gran número de estudiantes de historia, que, como en otras asignaturas, hace necesaria la creación de cátedras paralelas. Pero eso no puede ser el motivo fundamental; no, porque la "Historia antigua" contaba hasta ahora con un número de estudiantes apenas menor que la "Historia Media y Moderna". Además, otras asignaturas tienen muchos más estudiantes y menos profesores.

Decisivas son evidentemente la diferenciación y la apertura internas de esta asignatura. Ahí se encuentra, por ejemplo, la historia de la Europa oriental, cuyo objeto principal es la historia rusa. Esa asignatura o subasignatura exige muy determinados conocimientos, ante todo de las lenguas eslavas, y tiene por eso una inequívoca situación especial, sea que esté organizada —como en Hamburgo— como sección del Seminario de Historia o, como en la mayoría de otras universidades, como Instituto independiente. Puede bastar la indicación de que los representantes de la historia media y moderna conocen una clara división entre aquellos cuyo centro de gravedad se encuentra en los siglos de la historia occidental que se llaman "Edad Media" y otros que se dedican a la historia moderna. También dentro de la historia medieval se perciben claramente diferenciaciones. Junto a un tipo que partiendo del pleno dominio de las ciencias históricas auxiliares, hace trabajos de edición y crítica de fuentes, poniendo el acento en la temprana y alta Edad Media, está otro tipo que orienta su interés a la exploración de la estructura interna de este mundo; por eso cultiva más intensamente la historia constitucional, económica y social. A ello se liga frecuentemente la elaboración de la historia del país, especialmente del espacio en el que actúa respectivamente el historiador. Por

grandes que hayan sido los éxitos de esta rama en los últimos decenios, los no iniciados aseguran aún hoy que se trata de una historia local espiritualmente limitada. En realidad, una investigación general estructural es actualmente sólo posible sobre la amplia base de la historia local del país. Pero su valor no se reduce a la ciencia. Gracias a ella, el maestro futuro está en condiciones de ilustrar inmediatamente con el ejemplo de un espacio para él conocido y familiar, mucho de lo que se debió expresar en las lecciones de manera demasiado abstracta. Y esto cabe decir en medida especial de las circunstancias y relaciones de la Edad Media, tan alejadas de nosotros. Pero la historia local del país sólo puede trabajarse con éxito si incluye los siglos modernos.

La historia moderna se encuentra en una situación especialmente difícil. La diferencia entre Edad Media y Moderna con el límite hacia 1500 sólo tiene sentido en la historia europea concebida unitariamente. Entre tanto, se han realizado cambios que afectan este contexto. Tres hechos son aquí eficaces:

1. Desde finales del siglo XVIII se ha producido un cambio estructural político-social, para cuya denominación se ofrecen rúbricas como "democratización fundamental" (K. Mannheim) o "tránsito a la sociedad industrial-burocrática". Se debe saber que este cambio profundo, que en el curso de las últimas generaciones ha adquirido una velocidad cada vez mayor, no solamente modificó las situaciones de los siglos precedentes de la temprana modernidad, sino que cava más profundamente. Aquí no se trata solamente de la superación de la llamada "Edad Media" o de la herencia antigua que opera en la historia occidental, sino que este cambio de estructura afecta estratos fundamentales como el campesinado existente desde el Neolítico, que durante siglos fue numéricamente el estrato más sobresaliente y económicamente fundamental, y la configuración social subordinada tipológicamente a él, la familia antigua, la casa señorialmente organizada. Es claro que este cambio radical ha modificado fundamentalmente nuestra relación con toda la historia anterior y antigua. Ciertamente, la génesis de este cambio radical debe buscarse profundamente en el pasado.

Pero se nos fue perdiendo crecientemente la identidad interna de pasado y presente, que es un importante, si bien no frecuentemente consciente, presupuesto del interés en la historia. Eso se puede mostrar en la investigación histórica cada vez más amplia de los siglos XIX y XX; pues ella ha redescubierto infinitamente mucho, ha explicado desde sus presupuestos históricos y en su sentido originario mucho de lo que durante siglos, durante dos siglos, había sido evidente propiedad espiritual, posesión viva de los hombres en comprensión e incomprensión. Alfred Heuss ha tratado, en un significativo escrito, la "pérdida de la historia" y su "recuperación" y ha diferenciado allí entre "historia como recuerdo" e "historia como ciencia". Él y otros han hablado del peligro a que está expuesta por la ciencia de la historia la relación elemental con el pasado; en el fondo ciertamente un viejo tema desde que Friedrich Nietzsche trató "el provecho y el perjuicio de la Historia". Ha de bastarnos ahora la indicación de que la ciencia moderna de la historia, aun la de la "época reciente", pertenece al "mundo moderno", aunque a veces haya adoptado una actitud conservadora y tradicionalista. Pues hacer conscientes las tradiciones con medios científicos tiene como presupuesto el que ellas ya no son evidentes. Aquí surge a la vez un difícil problema. El lenguaje, los conceptos, los modelos, con los que nos acercamos a viejos siglos o a culturas extraeuropeas, son en una primera marcha del trabajo el lenguaje y los conceptos que hemos tomado de nuestro propio mundo, de nuestro tiempo tan diferente de estos mundos pasados. Pero muy pronto se verá que con ello sólo se ha logrado una primera aproximación, que tenemos que elaborar una terminología adecuada y de acuerdo a las fuentes.

2. El historiador de Heidelberg Werner Conze ha designado hace algún tiempo el cambio estructural desde el tardío siglo XVIII, la emergencia del "mundo moderno" como "revolución europea". "Revolución" quiere decir aquí, en sentido amplio, el cambio radical de todas las relaciones vitales. "Revolución europea" porque este

cambio radical partió de Europa y de las colonias de "ultramar" creadas por hombres de origen europeo. Revolución europea también porque ella, en sus efectos, en su variada estratificación temporal y material, viniendo en última instancia de raíces europeas, abarcó toda la tierra, la transformó en un campo unitario de fuerzas, y comenzó a difundir la estructura fundamental de la sociedad industrial-democrática. La conocida mención o noción de "países en desarrollo" se refiere al hecho de que hoy hay amplios ámbitos en la tierra en donde el proceso de la industrialización y de la democratización fundamental no ha progresado en la medida semejante a como lo fue en los espacios de que partió. Pero al mismo tiempo se manifiesta con ello la opinión de que debe tenderse a una igualación general del nivel.

Esta situación exige una visión de la historia universal de nuevo género que abarque toda la tierra. El representante de la historia moderna, que se propone esta tarea —y ella es una de las más importantes de nuestro tiempo— requiere para eso de una extraordinaria ampliación de su horizonte y de la colaboración con otras especialidades que se dedican a las culturas extraeuropeas. Para ello tiene que pagar un precio; ya no puede dedicar toda su fuerza y trabajo al campo total de la historia moderna en su variada problemática; ha de reducirse a las tendencias fundamentales que producen este contexto histórico-universal de nueva especie.

3. Finalmente un tercer factor: la así llamada "Historia de la época". Aquí se trata de la historia que todos hemos vivido, bajo la cual hemos sufrido, cuyas consecuencias determinaron nuestra existencia que respectivamente percibimos como el "presente". Va día y noche sin cesar y nos coloca siempre ante nuevas situaciones; la historia de la época, la "historia sin distancia" (M. Freund) se encuentra en la disputa de opiniones de las tendencias políticas. Son cosas que nos ocupan con fervor. Con monstruoso ímpetu se nos han venido encima los acontecimientos de los últimos decenios. Al historiador de nuestro tiempo no le han tocado en suerte aquellos "años alcióneos" que le permitieron a Leopold von Ranke des-

pués del Congreso de Viena, de una época de cambios radicales, esbozar con paz una nueva imagen de la historia. Permanentemente nos acosan nuevas cuestiones, y se pide respuesta, rápida respuesta, muchas veces demasiado rápida respuesta a partir de la actualidad del día. Así es primeramente el publicista político el que en periódicos, revistas, libros rápidamente escritos toma posición ante los acontecimientos de la historia de la época y busca explicarlos. Nada sería más falso que el trazar un límite enérgico entre publicística y ciencia histórica. Pues no pocos de estos publicistas han estudiado historia. También ellos trabajan con métodos más o menos científicos y con frecuencia están capacitados para obtener nociones servibles de un material de fuentes insuficiente, trabajando con fina sensibilidad política y tacto humano. Que en este campo hay otros que operan con *slogans* baratos y groseros, no ha de sorprender a nadie. En todo caso, aquí se pueden obtener resultados sólo más o menos provisionales. Tanto más importante parece ser el que la actitud fundamental científica de la publicística encuentre respaldo en el cultivo sistemático de la historia de la época en la universidad y que desde aquí experimente, en la medida de lo necesario, correcciones. Ya el hecho de que en este campo se trabaje científicamente puede hacer a muchos más cuidadosos y evitar juicios ligeros. Los representantes de la historia moderna en nuestras Universidades pueden reclamar para sí el mérito de que desde hace años ellos se han dedicado intensamente a estas cuestiones. Pero este trabajo requiere todo un hombre, un hombre que viene de la tradición científica de toda la especialidad y que posee un amplio fundamento en su conocimiento de los contextos históricos más profundos. La historia del trabajo se encuentra ante un gigantesco campo de trabajo. Aquí se trata primeramente de la exploración de las fuentes, de la comprobación de lo fáctico, de la exposición del decurso externo. Pero no debe quedarse en este trabajo de primer plano. Tiene que tratar de descubrir las fuerzas que están detrás, las fuerzas motoras.

El historiador que trabaja en el campo de la llamada

"historia de la época" no podrá entregarse a la ilusión de que le será posible —en contraposición al publicista político— seguir obteniendo resultados definitivos. Tambíén la más fuerte voluntad de objetividad y la aplicación de todos los métodos de crítica de las fuentes tropieza aquí con la deficiencia de las fuentes conocidas, con la insuficiencia, provocada en parte conscientemente, del material de fuentes decisivo, con las lagunas de nuestro saber. Eso obliga a hacer suposiciones provisionales y formular hipótesis, no perdiendo de vista en este caso la posición del espectador que formula las hipótesis. Pero de todo historiador de la época presente se podrá exigir que mantenga con claridad ante su vista la posición política de la que emerge la actualidad de su tema.

Un trabajo tal requiere tiempo, en ciertos casos más tiempo que el que le quiere conceder la impaciencia de los contemporáneos. Después de 1018 nada fue más actual que la pregunta por la "culpa de la guerra", por las causas de la Primera Guerra Mundial. Se desbordó un torrente de publicaciones de legajos, memorias, escritos de justificación y disputa. Los historiadores de las diversas naciones sostuvieron puntos de vista que diferían unos de otros de manera radical.

Se necesitaron diez años hasta que el norteamericano Fay tratara todo el problema en un libro que se puso por encima de las disputas partidistas y se convirtió en el punto de partida de una discusión científica. En los años siguientes se llegó a una clarificación amplia, aceptada considerablemente. Pero cuando se logró esto, todo el problema había perdido ya su actualidad inmediata. La disputa se continúa hoy con planteamientos bastante diferentes. Habrá que contar con este hecho, es decir, que el trabajo científico serio exige tiempo.

De estos tres factores, pero también de otros que aquí no pueden ser discutidos más de cerca, nace y crece la variedad, la diferenciación y la apertura de la asignatura "Historia Media y Moderna". Ella no suprime la unidad de la asignatura que tiene conciencia del contexto total de la historia europea-occidental y sabe además que el conocimiento de los fundamentos antiguos es

indispensable para su objeto. Aquí se nos presenta la unidad de la asignatura "Historia Media y Moderna" y, yendo más allá, de la "historia" tradicional, representada de la manera más clara por la existencia de órganos científicos centrales del tipo de la "Revista Histórica".

Pero nos daríamos a un gran engaño si quisiéramos creer que con ello se ha delimitado el campo de la historia en sentido amplio y de las ciencias históricas. Tomemos una vez más el Índice de Cursos. Allí encontramos antes de la rúbrica "Historia", la asignatura Prehistoria e historia primitiva. Hay además la Etnología que no se ocupa con estados y situaciones presentes, sino que según la situación de las fuentes se remonta a tiempos muy anteriores, por ejemplo a los de las altas culturas arcaicas. Luego se llega al gran complejo de las ciencias arqueológicas y filológicas, de la historia de la música y del arte, de las ciencias de las lenguas y las literaturas de los pueblos europeos y extraeuropeos, ampliado en esta parte a las "lenguas y culturas". Hay historia de la filosofía e historia de la pedagogía. Pero tales ciencias históricas se encuentran no solamente en la facultad de Filosofía, sino en otras facultades. Los teólogos cultivan historia eclesiástica y de los dogmas, los juristas la historia del derecho, romano y alemán, historia del derecho internacional. En la facultad de Ciencias Económicas y Sociales se cultiva la historia social y económica, la historia dogmática o historia de las doctrinas de las ciencias económicas. La facultad de Medicina y la de Ciencias Naturales —por la materia las menos históricas en el sentido que se entiende aquí— cultivan igualmente la historia de sus ciencias. Si hacemos caso omiso de que también se puede hablar y se ha hablado de la "historia de la naturaleza", esta mirada incompleta del Índice de Cursos da por resultado que en el campo de las llamadas ciencias del espíritu hay una cantidad de asignaturas históricas o de formas históricas de consideración. Lo histórico tiene en cada asignatura una significación bastante diferente. En una materia puede ser central, en otra puede ser marginal, sólo

complementaria. Una serie de ciencias poseyeron en otro tiempo una "escuela histórica" que pretendía haber asido los problemas esenciales de la ciencia correspondiente, así en la jurisprudencia, en la teoría de la economía, en la teología. Aquí se convirtió en problema la relación entre teoría e historia.

Hoy nos interesa la relación que existe entre la asignatura "Historia General" y las otras ciencias históricas o las direcciones históricas de las ciencias o las direcciones históricas de las ciencias del espíritu. Aquí hago caso omiso del hecho de que dentro de estas asignaturas, a saber, de aquellas que se ocupan de culturas extra-europeas, como la de China o India, se dan cursos y se escriben libros que por la cosa misma constituyen "historia" en el sentido estrecho de la palabra. Es evidente porque el sinólogo o el indólogo escribe historia de China o de la India y no el historiador general interesado en estas cosas. Al último le faltan en este campo los necesarios conocimientos lingüísticos y materiales.

Mas bien preguntamos qué o cuál es el objeto de la ciencia de la historia en el sentido estrecho de la palabra, y por qué y cómo pese a la cantidad de ciencias históricas hay sin embargo una asignatura propia "Historia". A esta pregunta se han dado dos respuestas que se exponen siempre desde hace mucho tiempo, y que aluden a algo que es justo aunque siguen siendo insuficientes e insatisfactorias. Una respuesta dice: el historiador tiene que ver preferentemente con el Estado y la Política, que como círculo especial se encontraría junto a los objetos de las otras ciencias históricas. Es del todo justo y correcto que la Política se encuentre en el centro del interés histórico. Pero lo Político no es un círculo especial junto a otros. Además encontramos como algo muy insatisfactorio cuando una exposición histórica se limita meramente al decurso externo del acontecer político, de las luchas por el poder, de las acciones diplomáticas, de las guerras, de las discusiones de política interior, de las negociaciones de los gobiernos, de las asambleas populares, de los parlamentos, etcétera, brevemente, de los llamados *facts*. Justamente una ex-

posición exterior tal de lo Político en sentido riguroso, de las luchas por el poder, provocó la formulación de la otra tesis: la historia debe ser ante todo "historia de la cultura" o al menos tener en cuenta más a fondo la "cultura", por ejemplo en la enseñanza escolar, de lo que ha sido el caso hasta ahora. Se dice frecuentemente, "no queremos oír, u oír tanto, sobre guerras e intrigas políticas sino más bien de las creaciones pacíficas y duraderas de los hombres, de su cultura". Bien. Pero si se echa una mirada en los libros que se llaman historia de la cultura se encuentra o bien una colección anticuaria de material o, en un grado más alto, imágenes plásticas de estados culturales, que sin embargo se quedan ceñidas al fenómeno exterior, o —y aquí se encuentran los más significativos rendimientos de la historia de la cultura— contemplan la cultura bajo un determinado aspecto. *La cultura del Renacimiento en Italia*, de Jakob Burckhardt, es una obra de tan alto rango porque no es un compendio de la vida cultural de Italia en la época del Renacimiento, sino porque contempla su objeto de manera muy parcial bajo el aspecto central para esta cultura, el estético. El título del primer capítulo dice: "El Estado como obra de arte". Pero en la Introducción a su *Historia de la cultura griega*, dice Buckhardt que pretende exponer "la historia de las formas griegas de pensamiento y consideración" y dar una "historia del espíritu griego". Aquí se reduce la historia de la cultura a historia del espíritu. La "historia del espíritu" tuvo en las generaciones siguientes muy considerable significación. El concepto de espíritu aplicado aquí se muestra como concepto teológico secularizado. También aunque se haga caso omiso del peligro dado con ello de una absolutización del concepto de espíritu y de manera llana, como lo ha hecho Hans J. Schöps, se exija una investigación empírica del "espíritu de la época", sigue siendo un hecho el que los representantes de la historia del espíritu, entre los más importantes, provienen de una especialidad histórica, por ejemplo de la historia política hasta la historia de las ideas políticas, de la historia de la religión y la filosofía, de la historia del arte plástico.

Las tendencias histórico-espirituales en la ciencia literaria operan con categorías tomadas en parte de la historia de la filosofía ("visión del mundo") o en parte de la historia del arte ("estilo"). Pese a un ocasional ensamble, la situación de partida diferente de determinadas corrientes en la historia del espíritu es claramente perceptible. De los resultados y creaciones científicas de los representantes de la historia del espíritu dependerá el que ella sea algo más que una fructífera manera de considerar las cosas, el que pueda convertirse en una "asignatura" propia, en una "disciplina". Por encima de esto habrá que llamar la atención sobre el hecho de que para la constitución y existencia duradera de una asignatura se necesita más que la investigación en este campo; se necesita doctrina y enseñanza que forme discípulos que pueden hacer uso de ella en la praxis de la escuela y de la vida. Pero hasta ahora ha sido sólo así —y en el futuro no se modificará— que toda historia de la cultura o del espíritu sólo ha tenido vigencia en el marco de la historia general.

Estas reflexiones sobre la formación fáctica de una asignatura autónoma, sobre su lazo con presupuestos prácticos que van más allá de los más justificados programas teóricos, nos llevan a la comprobación de que precisamente la historia del espíritu presupone la contraposición de "Ideas" e "Instituciones", de "espíritu" y "sociedad". Se sabe que la confrontación y los ensayos de reducir un factor al otro —independientemente de si se considera el "espíritu" o la "sociedad" como lo primario— provienen de una situación hoy superada. Si se queda en el campo de una ciencia empírica especial, entonces la historia del espíritu es una parte de lo que habremos de conocer en breve como historia de la estructura o historia estructural. Ella elabora en lo esencial conceptos tipológicos que son útiles para la ordenación del material acumulado, pero que no puede abarcarlo del todo. Los conceptos auxiliares de "espíritu de la época o del pueblo" son, como las categorías análogas de "gradas", "estilos" o "escuelas", de segundo rango; son medios de orientación, no finalidad de la ciencia.

De cualquier modo como se conciba el concepto de "historia de la cultura" —y hay muchas graduaciones entre un compendio anticuario (antes se llamaban más honradamente Manual de Antigüedades del Estado y privadas) hasta la historia del espíritu— siempre se planteará la pregunta de cómo se relaciona esta historia de la cultura con la cantidad de las ciencias históricas particulares que se ocupan evidentemente de los "aspectos" (según se dice) singulares, de los distintos campos, como derecho, economía, religión, arte, literatura, etcétera. Hasta se encuentra la opinión de que estas ciencias históricas especializadas no son otra cosa que la consecuencia de una lamentable especialización de la historia de la cultura originariamente unitaria. Esta tesis —si se la quisiera tomar en serio— provocaría en los representantes de las ciencias históricas particulares, según su temperamento, sonrisas compasivas o abierta protesta; y eso con buen motivo. Ya una mirada al origen de las ciencias especializadas singulares muestra inmediatamente que ellas no surgieron de ninguna manera de la especialización de una historia general de la cultura. Más bien se requiere un interés inmediato y originario en su objeto, en la religión, el derecho, la economía, el arte o la filosofía, para cultivar la historia de la Iglesia, del derecho, de la economía, del arte o de la filosofía. Se puede mostrar fácilmente que todas estas ciencias históricas especializadas surgieron (totalmente nuevas o por transformación de otras ciencias viejas) después que, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, su objeto fue concebido como un campo autónomo con sus propias leyes. Esto surgió en unión con la respectiva ciencia especial; así la historia del derecho surgió como parte de la Jurisprudencia. Es sabido que en la génesis de estas "ciencias del espíritu" en sentido estrecho, el concepto de "espíritu", eficaz entonces en el Idealismo y el Romanticismo alemanes, el concepto pues de "espíritu del pueblo, del mundo, del tiempo o de la época" fue determinante.

De qué especie es la relación entre las ciencias históricas singulares y la historia por excelencia es algo que se pondrá en claro cuando preguntemos por el objeto

propio de la historia. La historia en sentido estrecho, la historia general, no tiene que ver con la política, con los decursos políticos por sí mismos, ni con la cultura *a se*, sino con sus portadores, el hombre, tanto el hombre singular, que conocemos permanentemente en unión social, como con los grupos humanos. Una historia en sentido estrecho tienen por eso solamente los hombres y las asociaciones humanas, las familias, los pueblos, las ciudades, las clases, los Estados, las poblaciones, las razas, etcétera. Hombres y asociaciones humanas luchan por su existencia, se afirman a sí mismos; en este sentido, actúan "políticamente". Son configuraciones sociales en las que existen relaciones de dominación, relaciones de poder ordenadas jurídicamente. Pero esta lucha por el dominio y el poder sucede en estructuras de orden previamente dadas; es, pues, política también en el viejo, amplio sentido; política en la que se trata de la *polis*, la *Res publica*, la comunidad en su totalidad. Así, lo político tiene aquí su significación central, y entre las asociaciones las que son capaces de actuar políticamente como el Estado tienen un peso especial. De ahí el alto rango que tiene aquí la Política. Pero el actuar político no puede entenderse sin el conocimiento de la estructura interna, de las estructuras sociales y de las actitudes espirituales. Mucho esfuerzo se ha hecho para encontrar una denominación adecuada de esta manera de considerar las cosas. El término propuesto últimamente de "historia estructural" parece ser el más adecuado al fin y el menos cargado con nociones equívocas.

Esta historia estructural no se puede cultivar sin la permanente mirada al acontecer político. En su construcción ella está determinada por lo político. Puesto que se trata de asociaciones humanas, de su autoafirmación y estructura interna, esta visión "política" en última instancia es ciertamente muy amplia. Por eso no es posible elaborarla sin ayuda de las otras ciencias históricas especiales. Pero, y esto hay que decirlo muy claramente, esta visión política de la asignatura "historia" es *un* aspecto posible junto a otros. Tiene por cierto la totalidad del quehacer y laborar humanos en perspectiva, pero lo

ve desde una determinada perspectiva y en una selección, determinada por ella, de los objetos centrales para ella. Como se sabe, en la naturaleza de lo Político se encuentra implícito el peligro de elevar una exigencia total, de violar los campos autónomos de la existencia humana y, así, de volverse "totalitario". Este peligro también está dado al historiador, justamente cuando no se satisface con describir, como historiador político en sentido estrecho, el decurso externo del acontecer político, sino cuando trata de abarcar los transfondos con ayuda de la historia estructural, de las ideas y de las instituciones.

Una visión igualmente amplia como la de la historia política la posee también la historia de la Iglesia, cuando concibe su objeto, no —como ocurre con los historiadores profanos— como un campo cultural especial, sino como la "cristiandad", como una asociación organizada y unida en su fe cristiana. Pero de eso no es posible ocuparse más en detalle aquí.

Si tuviera vigencia la exigencia totalitaria de la asignatura "historia", entonces las ciencias históricas especializadas deberían contemplarse como submiembros, como campos especiales. Dije ya que la historia estructural necesita la ayuda de todas las ciencias históricas especiales. Del mismo modo, la ciencia especial requiere el conocimiento de la historia "general". Pero todas estas ciencias tienen una diversa constitución. Lo que la una toma de la otra en cada caso no es su contenido central, sino son frecuentemente cosas que yacen al margen. El historiador se hace cargo de los resultados de las ciencias particulares no de manera simple, sino que bajo el aspecto específico de la historia "general" los ordena y clasifica en otros contextos. Al revés, el representante de una ciencia histórica singular preguntará de acuerdo con los presupuestos generales históricos de su objeto, pero los tendrá en cuenta solamente en la medida en que es necesario para su contexto.

El objeto primario, central de las ciencias históricas especiales no es precisamente el hombre y los grupos humanos sino sus obras. Aquí se investigan como configuraciones de sentido, se interpretan y exponen institu-

ciones, ordenamientos jurídicos y económicos, opiniones y doctrinas religiosas y filosóficas, obras de arte y de la literatura, lenguas, y esto, separados primeramente de sus portadores. Hans Freyer ha designado este tipo como "ciencias del logos". Y esto ciertamente porque el término "ciencias del espíritu", certero por su génesis y su constitución interna, ya no puede ser aplicado en este sentido estrecho porque ya fue utilizado en un sentido más general. Pero se sabe que W. Dilthey desarrolló su teoría de las ciencias del espíritu sobre el grupo estrecho de las ciencias del logos. Desde el punto de vista de la oganización de la ciencia, en las facultades y academias, junto a un amplio y vago concepto de "ciencias del espíritu" (que abarca todas las ciencias que no pertenecen a la facultad de Medicina o de Ciencias Matemáticas y Naturales) se encuentra una división entre "ciencias del espíritu" y "ciencias sociales". Es evidente que la historia general está más cerca de las ciencias sociales que de las ciencias del espíritu en sentido estrecho, en especial a las filológicas, cuyo objeto se encuentra en un nivel diferente de la realidad que el del historiador.

Para estas "ciencias del espíritu" en sentido estrecho, la pregunta por el portador, por la circunstancia histórica, por las condiciones históricas es importante, pero secundaria. Tales preguntas se tratan frecuentemente bajo la designación de una sociología del derecho, del arte o de la literatura. Su existencia de cenicienta en el marco de las respectivas ciencias especiales es un signo claro del carácter secundario de estos problemas en la estructura de una asignatura tal. Tampoco es casualidad que tales sociologías de la literatura y del arte se presenten con la exigencia de poseer una manera de pensar especialmente nueva, aunque en realidad trabajen con conceptos históricos y sociológicos superados desde hace decenios. Pero en todo caso ellas no abarcan problemas centrales de su ciencia, pues aquí se trata primeramente de las obras como "configuraciones de sentido". Estas obras y su significación viva para el presente están en el centro de gravedad de estas ciencias. Todo lo histórico es aquí sólo medio auxiliar, sirve para la exploración del

contenido de las obras, es evidentemente de segundo rango. Ello ha de ilustrarse aquí con dos ejemplos.

La moderna historia del derecho, la historia del derecho alemán y del derecho romano, nació de la Escuela histórica de la ciencia jurídica. Su finalidad era la ordenación del material jurídico legado, no mediante codificaciones sistemáticas, sino mediante su comprensión en una "ciencia histórica del derecho". De ahí que a la historia "externa" del derecho se agregó la historia "interna" del derecho, la historia de las instituciones y relaciones jurídicas. Aquí debería aprehenderse el derecho válido, aún vivo, del que se deslindó todo el conocimiento del derecho antiguo, ya no vigente como saber meramente "anticuario". Es evidente que la historia interna del derecho requiere una sistemática conceptual, una exposición "dogmática" dentro de los propios espacios temporales. Se la tomó en lo esencial del contrincante, a quien se quería superar, del moderno Derecho Natural.

De la historia del arte plástico ha dicho Hans Sedlmayr que su tarea "no es en modo alguno la exploración y exposición de un acontecer pasado, que la obra de arte no es en modo alguno solamente 'fuente' y grado de evolución, sino que no es tarea menor, y por cierto tarea histórica de la historia del arte, la actualización de las obras de arte, y que la obra de arte es un mundo en pequeño". Esta actualización acontece en el proceso de la interpretación y esta interpretación de obras de arte no es en modo alguno sólo interpretación intelectual, sino una transformación de las concepciones, primariamente en el intérprete, secundariamente en el espectador. Ella es, por el procedimiento, "mirar configurado", en efecto es "la resurrección de los padres". La interpretación de las obras de arte del pasado es tarea plenamente válida de la historia del arte; aun siendo fin, no medio hacia un más alto fin, es a la vez presupuesto esencial de un conocimiento más profundo del acontecer histórico. La más profunda fundamentación de esta tesis —que formula un principio de la historia del arte— consiste en que la necesidad de la obra de arte es una necesidad autónoma, espiritual-configurante, que se diferencia por

principio de la necesidad histórica, a partir de la cual la obra de arte se concibe como resultado de la compleja combinación de "factores" históricos (entre ellos el "talento del artista" que ya no es históricamente deductible).

Cosa semejante han dicho Wolfgang Kayser de la ciencia de la literatura y Walter Schulz de la historia de la filosofía.

Estas indicaciones marginales pueden bastar. En estas ciencias históricas especiales no se ve la historia tanto como un decurso continuo, sino que se realiza en épocas, espacios temporales, secuencias de eras, en "gradas" como en la historia económica, en "estilos" como en la historia del arte o en "escuelas" como en la historia de la filosofía. Dentro de estas épocas muchas veces se hace necesaria una exposición sistemática. Para la aprehensión de su objeto estas ciencias requieren de la teoría o de la exposición dogmática, sistemática de sus conceptos fundamentales; ellas trabajan frecuentemente con modelos teóricos. Ellas poseen sus métodos peculiares desarrollados desde la tensión entre historia y teoría. La "disputa metodológica", la discusión entre teoría e historia, es o fue peculiar de estas ciencias.

Es evidente que el historiador general que quiere aprovechar los resultados de estas ciencias especiales para sus fines, y en la situación presente de su ciencia el historiador general no puede ya renunciar a ellas, tiene que tener familiaridad con sus planteamientos y métodos especiales. Tan sólo entonces estará él en condiciones de realizar la necesaria transposición de sus resultados en el contexto de su propia ciencia. Para esto son necesarios detallados conocimientos materiales de género teórico, que en una exposición histórica de tipo general iluminan, pero no son su objeto propio.

Tenemos que ver con dos tipos de ciencias históricas, que pese a su estrecha relación y a sus relaciones recíprocas deben diferenciarse. Toda historia que quiera ofrecer algo más que saber anticuario muerto debe estar referida al presente, pero no de la misma manera. Mientras que las ciencias históricas singulares quieren revivir las creaciones del pasado, interpretándolas bajo la aplica-

ción del conocimiento histórico, quieren hacérnolas comprensibles, en la asignatura "historia" se trata de los presupuestos históricos de nuestra propia existencia, de una "ubicación" de nuestra situación respectiva.

Aquí emergen problemas pedagógicos de difícil género. ¿En qué medida pueden suponerse como conocidas cuestiones fundamentales, por ejemplo, del derecho y de la constitución política o de la vida económica o de la teología o de la filosofía en un curso dado en el marco de la facultad de Filosofía y que tiene que tener en consideración las necesidades del futuro maestro o del publicista que está orientado a la formación de rúbricas y *slogans* comprensibles a todos? ¿Qué resulta de estas cosas difíciles cuando se las tiene que simplificar más para el uso en la enseñanza escolar? Nos encontramos ante un grave problema, que yace en la cosa misma, un problema del que no se puede decir que descansa en insuficiencias humanas en la enseñanza universitaria o escolar. Mientras más estrecha se haga la colaboración del historiador general no solamente con las ciencias históricas especiales sino al mismo tiempo con las materias sistemáticas y teóricas en la investigación y en la exposición, tanto más difícil se hará su transmisión escolar didáctica, ya en el marco de la universidad y más aun en las escuelas y para un público amplio interesado científicamente, si es que en ello no deben perderse los resultados esenciales. Aquí la didáctica pone en peligro la investigación y ésta produce resultados que la didáctica no puede recoger. Hay que tener en cuenta este hecho. Las simples declamaciones sobre la unidad de enseñanza e investigación no sirven aquí de nada. Hay que buscar nuevos caminos para hacer justicia tanto a la enseñanza como a la investigación.

Así, el historiador en sentido estrecho se encuentra en un muy amplio campo de ciencias históricas. Él puede ser un especialista, estar limitado en su trabajo de investigador a un ámbito reducido, temporal o espacial o material; pero si quiere llegar a conocimientos válidos siempre necesita la mirada al contexto general histórico y a los instrumentos materiales y teóricos de las ciencias

que en cada caso le están cerca. Yo no esquivaría la tesis de que justamente el investigador con éxito debe ser especialista, pero uno de visión amplia que tiene que manejar diversos campos y métodos, precisamente también en las ciencias vecinas. Pero esto ciertamente no sólo tiene validez para el campo de la historia.

Con esto llego al final: una conferencia breve sólo puede tocar algunas preguntas del amplio tema. Así quiero renunciar a hablar de los fundamentos filológicos y arqueológicos que son comunes a todas estas ciencias, de los problemas de ediciones, de la crítica e interpretación de fuentes. Aquí operan las ciencias históricas de toda especie de manera muy estrecha entre sí y se entrecruzan variadamente en su trabajo. En el nivel más alto de la crítica y de la interpretación aparecen de nuevo ciertamente los problemas tratados antes. Con ello se quiere decir que no es posible una separación de principio entre la "investigación histórica" y la "historiografía". Ciertamente, la mayor parte del trabajo del historiador, sea que tienda a exposiciones concluyentes o que se quede en el campo de las investigaciones previas críticas, es "investigación histórica". Pero ésta tiene evidentemente carácter preparatorio y trabaja con categorías que tan sólo emergen claramente en la historiografía. Ocasionalmente se ha hecho el intento de dar valor de ciencia solamente a la investigación histórica y de relegar la historiografía al campo de lo literario. Si se quisiera tomar en serio esto, la historiografía perdería su carácter de ciencia (¿pues para qué habría de apoyarse en detallados trabajos previos científicos, si ella misma no es ciencia?); pero también la investigación histórica arrastraría un aparato conceptual desde hace mucho superado y con ello pondría en peligro crecientemente su carácter científico. La ciencia de la historia abarca necesariamente los dos campos.

Finalmente quisiera decir algo aún: con frecuencia se ha afirmado que el objeto de una ciencia, por ejemplo de la historia en sentido estrecho, es una realidad de género más alto al de las otras ciencias, que es la realidad por excelencia, y que los objetos de las otras ciencias son su producto secundario. No me arrogo el derecho de ha-

blar aquí de problemas filosóficos de la realidad o sus "estratos". Está fuera de duda que las ciencias especiales singulares están libradas a la realidad. Pero elevar la exigencia en el marco de una ciencia especial de que ella tiene como objeto una realidad "propia" o hasta la realidad por excelencia, me parece que es abandonar el marco del pensamiento científico. Aquí se hace visible un fenómeno que Wilhelm Kamlah ha designado "la ideología de la ciencia", esto es la superstición de que "la" ciencia abarca y aprehende "la" realidad. Sólo hay ciencias y ellas aprehenden en muchos aspectos su objeto respectivo que posee realidad. Por eso, éstas siempre están y son siempre "abiertas", nunca conclusas en sí: la actitud científica fundamental está siempre dispuesta a poner en tela de juicio sus propios resultados o a colocarlos en un contexto más amplio y aprehenderlos en su limitada validez. A menos que se considere la ciencia como la Naturaleza y el espíritu, la sociedad y la historia como una de aquellas misteriosas esencias que están detrás de las cosas de las que tratan las ciencias empíricas. No a pocos de nuestros contemporáneos y a muchos estudiantes les resultará amargo el comprender este hecho. Ellos huyen a ideologías semi y seudocientíficas. Pero la última y decisiva tarea de una Alta Escuela científica no es la de transmitir conocimientos y capacidades ya listas, sino la de enseñar a pensar científicamente. Pero ella también debe mostrar los límites del conocimiento científico, de la absolutización, y contradecir y refutar aquella ideología de la ciencia que lleva a los hombres inmediatamente a la supravaloración de sus posibilidades, y en contragolpe también a la desesperación de ella. En este sentido, todo representante de una ciencia especial tiene una tarea que va más allá de su especialidad, una tarea educativa, cientificopedagógica.

INDICACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Sobre los problemas tratados en esta conferencia hay una amplia literatura. Menciono solamente a R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Gotinga, 1959.

PENSAMIENTO HISTÓRICO DE OCCIDENTE

El pensamiento europeo conoce desde el tardío siglo XVIII una peculiar relación con la historia, un "saber de la historicidad de la existencia humana" —como ha dicho Theodor Litt— porque el hombre "confiesa sin rodeos que él, sin ninguna reserva, hasta en las cámaras más secretas de su corazón, está entregado a la corriente del devenir histórico". Este "sentido histórico", este "historcismo" moderno (la plurívoca palabra puede entenderse en este sentido) hace aparecer todo el pensamiento histórico antiguo como de alguna manera "ahistórico". Así ya el de la Ilustración, que no solamente produjo una gran historiografía, sino que también sentó uno de los presupuestos esenciales del pensamiento histórico moderno, puesto que ella fue la que primero concibió el pasado como algo por principio diferente del presente, midiendo empero aquélla con la medida "ahistórica" de su presente. Como ahistórico aparece entonces también todo el pensar histórico antiguo que se hallaba bajo la influencia de la *Lex naturae*, del pensar en un orden del ser, hasta los griegos, aunque éstos fueron indudablemente los fundadores de la historiografía científica. Como ahistórica aparece del todo aquella conciencia histórica, tal como se encuentra en cuanto un saber místico de los orígenes y como una tradición más o menos larga del acontecer pasado. Así, la conciencia histórica y también la historiografía de siglos anteriores aparece como ahistórica cuando se la juzga desde la perspectiva del "sentido histórico", de la moderna "historicidad". Seguro es que en todos estos siglos anteriores el pensar y el saber históricos quedaron de alguna manera al margen de la vida intelectual, pues el pensar sobre la ordenación permamente del ser y no el cambio, la *mutabilitas rerum*

poseía significación central, porque el hombre, como dice Theodor Litt, ciertamente "tenía" historia, la experimentaba, pero él no "era" historia, no se sentía como algo "histórico".

Totalmente diversa es la época moderna. Hasta bien entrado el siglo XVIII se habían pintado cuadros que exponían aconteceres pasados en el manto de la propia época —así Tiépolo o Watteau—; el siglo XIX conocía una pintura histórica que al menos, según su propósito, quería exponer exactamente la época respectiva en su aparición externa, conocía además una arquitectura histórica en la que ciertamente se muestra lo cuestionable de este historicismo de manera más clara que en otros fenómenos. Igualmente aparece en la novela, al menos desde Walter Scott y Alessandro Manzoni, en el drama, en la escenificación teatral, una historicidad hasta entonces desconocida que evitaba temerosamente el anacronismo, que en la novela o en el drama históricos anteriores era evidente. Esta historicidad puede volverse en historicidad de varios estratos. En una edificación neogótica, en una novela histórica de profesores de los años 80 reconocemos rasgos típicos del siglo XIX. Hoy se escenifica una ópera del temprano siglo XVIII, que expone una materia antigua, con disfraces barrocos. Aquí subyace evidentemente una relación modificada con la historia. Así pudo colocarse en el centro del pensamiento filosófico la "historicidad de la existencia", si bien es cierto que pudo también experimentar la más enérgica contradicción. Historicismo y antihistoricismo se encuentran aquí contiguamente y frente a frente; baste en este contexto indicar los nombres de Hegel y de Schopenhauer. Pero en todo caso, desde esta época, las ciencias históricas han experimentado una extraordinaria ampliación y profundización de sus planteamientos. Esto no sólo cabe decir de la ciencia de la historia en sentido estrecho, sino también y aun más de la cantidad de ciencias del espíritu, que en buena parte son ciencias históricas, las ciencias de las lenguas y literaturas, del arte plástico y de la música, de la historia de la religión y de la filosofía. Si para ellas el pensamiento histórico no es fin en sí, sino sólo un medio para explorar

sus contenidos de sentido, sin embargo es desde este tiempo un camino indispensable. Eficaz se hace esta historicidad también en la Teología, en donde durante algún tiempo una teología histórica se presentó con la exigencia de monopolio como único método válido, tal como lo hicieron las llamadas "escuelas históricas" en la ciencia del derecho y de la economía, en tanto que la sociología en sus comienzos estuvo estrechamente ligada con la filosofía de la historia. El que estas exigencias no se pudieron imponer es algo que puede considerarse como una advertencia de una exageración del principio de la historicidad. Pero el ascenso de las ciencias y métodos históricos lo acompañaron más variadas filosofías de la historia, sea como esbozos de los filósofos, sea como un elemento eficaz dentro de las ciencias históricas particulares. La relación entre ciencia de la historia y filosofía de la historia es altamente compleja, llena de influencias recíprocas, de suscitaciones, discusiones y conflictos.

Ante todo en estas filosofías de la historia se presenta, si bien no solo, un concepto absoluto de la historia que se convirtió en el siglo XIX mismo en un factor histórico de gran fuerza. En las visiones del mundo, en las ideologías, en los programas políticos hasta llegar a los giros populares aparece una fe o superstición de la historia. Se cree aquí o bien en un "desarrollo" necesario, forzoso hacia un determinado estadio final, actual o futuro, o en la exclusiva validez de aquella "historicidad de la existencia" no sólo para el que contempla el pasado, sino también para el hombre actual actuante pleno de una determinada voluntad de futuro, con lo cual se llega a un relativismo histórico.

Pero la fe o superstición en "la historia" se ha conmovido hoy en el mundo occidental; en otra parte se la mantiene viva con presión. Se ha hablado de un "fin" (K. Löwith), de una "despotentación" (C. E. Lewalter) de una "huida ante la historia" (Th. Litt) y de su necesidad, de su obligatoriedad, que no sólo ha de determinar el pasado sino también el presente y el futuro. Afecta también este fin de la fe en la historia a las ciencias históricas, de modo que éstas deben derrumbarse con la

absolutización de la historia: ¿o se trata aquí nada más que de una violación de los límites de la ciencia, de un cientificismo, de un caso típico de superstición de la ciencia? Esa es una cuestión que nos importa a todos en cuanto pensamos históricamente, y eso lo hacemos, si no en la ciencia, sí empero en la vida cotidiana, y si no científicamente, sí empero de manera pre o acientífica.

Como ya se ha aludido, el historicismo parece valer no solamente para el pasado, sino también para el presente y el futuro. De ahí resulta por eso la pregunta por la relación entre la historia y el presente, de un presente que encierra siempre un determinado querer del futuro. Theodor Litt ha mostrado iluminadoramente, según me parece, que el concepto de la necesidad histórica es válido para el pasado, pero que no puede ser aplicado al presente y al futuro. Por otra parte, el historiador que pregunta por los presupuestos científico-lógicos de su trabajo, sabe que toda visión o perspectiva histórica está determinada por el presente, que toda auténtica historia es, en última instancia, como ha dicho Benedetto Croce, "historia del presente". Lo es también aun cuando es solamente colección anticuaria y revisión crítica del material, y cuando considera este trabajo previo indispensable como el sentido y la finalidad de la ciencia histórica, justamente como huida ante el presente y ante la historia determinada desde él.

Esta referencia al presente inaugura una visión histórica en el acontecer inmediatamente pasado, supera la mera "crónica" (B. Croce). Auténtico pensar histórico despierta la sensación del *mea res agitur*, pero justamente por eso está siempre expuesto al peligro del subjetivismo. Además lo que se entiende frecuentemente por historia, no es otra cosa que el mundo histórico-social (W. Dilthey), que abarca la totalidad del pasado, el presente y el futuro. Como totalidad, ella no puede ser objeto de la ciencia. Las ciencias históricas más bien tienen visiones particulares desde su respectivo presente sobre el pasado. ¿Pero cómo fue posible la equiparación con "la historia"?

Esas son ciertamente preguntas que no puede solucionar el historiador solo mientras se mantenga en el marco de su ciencia. Pero él puede contribuir a ello. Eso y nada más ha de intentarse hoy. Se trata de poner al descubierto la situación histórica en la que él mismo se encuentra y de la que él ha surgido, de una autorreflexión del pensar histórico. Si esto se logra, entonces se ha obtenido con ello al menos una plataforma desde la cual se puede intentar, con otros medios, una subsiguiente clarificación. Pero presupuesto de ello es que consideremos la absolutización de la historia al menos como algo cuestionable y que no intentemos, como Münchhausen, sacarnos del pozo tirando de nuestra trenza. Pero también cuando evitamos esto, con la pregunta por los presupuestos históricos del moderno pensamiento histórico, por el complejo total del "historicismo", nos mantenemos en su terreno. Pues solamente el moderno pensamiento histórico mismo puede preguntar por sus presupuestos. Por eso es muy importante que se diferencie entre los dos conceptos de historia aplicados aquí. Historia en sentido estrecho, se puede decir ciertamente en sentido propio, es historia de hombres y grupos humanos, de familias, razas, pueblos, Estados, ciudades, configuraciones sociales, iglesias, etcétera. Tenemos a la vista un tipo completamente diferente de historia cuando escribimos historia de las ideas y de las instituciones, de las creaciones culturales, de los órdenes jurídicos, de las estructuras económicas, de las lenguas y literaturas, del arte y de la música, de la filosofía y la religión, etcétera. Aquí se aísla un contexto material, al menos se lo deslinda primeramente de los hombres y de los grupos sociales que lo llevan, y se intenta exponerlo en su "autonomía" interna, en su "desarrollo", como suele decirse. Este es el tipo de las ciencias históricas especiales que se diferencia claramente de la ciencia de la historia en sentido riguroso. A todas ellas cabe aplicar lo que de su ciencia ha dicho el historiador italiano del derecho Bruno Paradisi: que ella no es *storia a se sufficente,* no es historia que se satisface a sí misma. Pero al mismo tipo pertenecen también todos los intentos de su refundición, de una historia de la cultura, del mismo modo como también

los esbozos de una historia evolutiva del "espíritu" o de la "sociedad", que aparecen con la exigencia de exhibir un "desarrollo" equiparado a la historia en pleno sentido, que pretenden tener un monopolio, teniendo en cuenta aquí que la sociedad debe determinar el espíritu como su reflejo, su "ideología", o el espíritu a la sociedad como su "expresión". Será necesario que tengamos en cuenta esta problemática de espíritu y sociedad. Pero primeramente es importante retener que este tipo de la *storia a se non sufficente*, de las ciencias históricas especiales, de la historia de la cultura, del espíritu o de la sociedad, surgió tan sólo desde el siglo XVIII, es decir que cronológicamente pertenece al complejo total del historicismo.

En su libro sobre *La génesis del historicismo,* Friedrich Meinecke llamó la atención sobre dos raíces esenciales de este fenómeno: a un nuevo concepto de política como técnica de la lucha por el poder, tal como surgió desde Maquiavelo, a la "idea de la razón de Estado", a la que dedicó un libro. Será necesario ampliar esto con la indicación sobre el Estado soberano moderno, del que en una manera hasta entonces desconocida se deslinda la "sociedad" moderna, se le opone y luego se apodera de él en la nueva idea de "nación". Lo otro es el no menos nuevo concepto de "individualidad" y —como ante todo Herder solía decir— su "desarrollo orgánico" o "genético". Ya Meinecke, y más enérgicamente otros, como ante todo Erich Seeberg, han llamado la atención sobre movimientos espirituales que conocemos bajo el nombre de espiritualismo. Aquí aparece un determinado concepto de "espíritu", fundado religiosamente.

Pero como aquí preguntamos por el origen de las ciencias históricas, será necesario colocar el proceso de manera más decidida en la historia de las ciencias. Tenemos que saber a qué tipo de ciencias históricas modernas pertenecen. Aquí se puede decir: pertenecen al grupo de las "nuevas" ciencias que surgen desde el siglo XVII, y que siguen en una clara sucesión o estratificación cronológica. Entre Galileo y Newton, en el siglo XVII se echó la base de las modernas ciencias matemático-mecánicas, y el siglo XVIII descubre un nuevo concepto autó-

nomo de organismo y funda con ello la biología. Desde el feneciente siglo XVIII y el temprano siglo XIX surgen las ciencias sociales y la historia moderna. No es necesario decir que cada uno de estos grupos de ciencias tiene una larga prehistoria, que a veces alcanza a épocas muy remotas. Estas nuevas ciencias y sus cabezas directivas se encuentran de preferencia fuera de las escuelas y universidades, principalmente escolásticas y no modificadas pese a las influencias humanistas. Ellas crean para sí una nueva forma social, las sociedades y academias eruditas. Así como las escuelas y las universidades estaban determinadas por la Iglesia, así estas sociedades eruditas parecen o se asemejan estructuralmente al tipo de la secta, y aun en sus comienzos provienen de hecho de "sectas" espiritualistas, de lo que es característico la figura de Amos Comenio y su idea de la *pansophia*. Sólo que el Estado moderno reconoció muy pronto la utilidad de las nuevas ciencias y de su forma de organización y convirtió las academias en instrumentos del Estado, como en Francia bajo Richelieu. Pero también fue el Estado el que, ante todo en el siglo XVIII, se apoderó de las escuelas y las universidades y ayudó a que aquí se impusieran las nuevas ciencias, no sin violenta resistencia de aquéllas.

Estas nuevas ciencias son las "ciencias reales"; ellas son en un sentido amplio "historia", es decir, noticia de cosas explorables, separadas en historia naturalis, ciencias naturales e historia humana, ciencias del espíritu; se ocupan con el mundo de la contingencia, para usar un concepto escolástico. Son particulares, están orientadas y un trozo de la realidad, son abiertas, es decir, por principio nunca conclusas. Se separan poco a poco de la filosofía, especialmente de aquel tipo más viejo de filosofía que incluía también las ciencias de tipo viejo. Se pueden exponer los resultados de las ciencias respectivas, se puede dar un resumen del estado actual de su saber; pero éste no puede elevar la exigencia de ofrecer una imagen del mundo duraderamente válida. Eso parece ser hoy bastante claro, pero es el resultado de un largo proceso. Pues las "ciencias reales" no existieron de por

sí, sino que surgieron en permanente reciprocidad con la filosofía, concretamente con la moderna, desde Descartes, en la que sobrevive una vieja herencia que primariamente se remonta a la Escolástica y, a través de ella, a los fundamentos cristianos y antiguos. La voluntad de "sistema", heredado de aquí, opera ahora de doble manera: se proyectan sistemas filosóficos en los que han de recogerse los resultados de las nuevas ciencias y que de manera significativa se dividen a su vez en materialistas (naturalistas) e idealistas (es decir, espiritualistas), o la ciencia real que se encuentra en cada caso en primer plano se eleva a fundamento metafísico. Así surgieron fisiquismos, biologismos, sociologismos, historicismos con pretensión de monopolio como único principio de explicación. Para la crítica del historicismo como "visión del mundo" es de importancia saber, según creo, que él no está solo, sino que ha habido y aún hay otras y análogas "visiones del mundo". Se trata de la relación de la "secularización", como una diferenciación, una independización de la existencia mundana de los lazos religiosos heredados, que puede dejar intacta la sustancia de lo religioso, y del "secularismo" (Friedrich Gogarten), que trata de transformar nociones religiosas y teológicas en categorías profanas y que entonces está en capacidad de construir con ellas "visiones del mundo", seudometafísicas.

Como sabemos, al mismo tiempo y en estrecha reciprocidad con las ciencias históricas nace una filosofía de la historia. También aquí se ha aprendido a dividir, pero las relaciones entre la ciencia de la historia y la filosofía de la historia son más complejas de lo que se pensaba originariamente. Así no se pudo realizar la división en una lógica formal de la historia y en una interpretación material del sentido de la historia, porque las categorías lógico-históricas como origen, desarrollo, progreso, decadencia, etcétera, se mostraron esencialmente determinadas por la llamada filosofía material de la historia.

En su libro *Génesis del historicismo* confronta Friedrich Meinecke el pensamiento histórico moderno con una forma contraria de pensamiento que él llama "derecho natural". De hecho, esta contraposición se encuentra en el pensamiento histórico, de manera especialmente clara, comprensiblemente, en la escuela histórica de la ciencia jurídica (de la que, de paso, se descubrió que era altamente dependiente de su enemigo, el derecho natural), pero también en los fundadores de la concepción materialista de la historia, ante todo en Friedrich Engels, en los dos casos no casualmente en representantes de un historicismo con pretensión de monopolio. Pero lo que aquí, en Meinecke ante todo, se entiende por "derecho natural" no es simplemente el moderno derecho natural profano, tal como se convirtió desde Grocio y Pufendorf, en una disciplina de la jurisprudencia, y tampoco es lo que Dilthey ha llamado "el sistema natural de las ciencias del espíritu", sino que es un concepto mucho más remoto, el de la *lex naturae*, de la naturaleza, que viniendo de la Antigüedad, transmitido luego por la Escolástica, es aquí una Naturaleza subordinada a la Supernatura como un orden duradero del ser. Esta Natura, este orden duradero del ser, está en el centro del pensamiento, es el objeto de la filosofía, de la "cosmofilosofía". Medido con ella, el cambio, la *mutabilitas rerum* aparece como secundario. De ahí el que la historia queda siempre al margen de la cultura, ella es en el mejor de los casos *magistra vitae*, es decir, ella ofrece "ejemplo" de las virtudes y de los vicios, de la imagen duradera del hombre determinada por la *virtus*. Así se explica que un autor bastante insignificante de la Antigüedad, hoy casi olvidado, Valerius Maximus, haya sido durante siglos, hasta bien entrado el XVIII, uno de los autores más difundidos, leídos, copiados y editados, traducido a muchas lenguas vulgares: justamente porque presentaba *exempla*. Así se explica también que la historiografía antigua se ciña a una manera de exposición, que llamamos pragmática, porque se mantiene en las causas de primer plano, en las personales y materiales (Meinecke), de manera que desde la perspectiva del moderno pensamiento histórico aparece como "ahistórica". Recientemente ha mostrado Ernst Topitsch, en su artículo "El historicismo y su superación", los efectos de ese concepto de Natura

hasta en las filosofías de la historia del siglo XIX y ha expuesto cómo del choque del pensamiento jusnaturalista y del histórico nace el problema del relativismo.

Pero en el pensamiento moderno aparece entonces la contraposición entre "Naturaleza" y "Espíritu", como en la división corriente entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. La contraposición tiene sin duda un fundamento científico-teórico: la naturaleza extrahumana es objeto de la ciencia en modo diferente a como lo es el hombre, el mundo histórico-social (Dilthey). Pero con ello no se han satisfecho y se ha elevado a entidad metafísica la naturaleza y el espíritu. Eso no puede entenderse desde la perspectiva del concepto de la Natura de la antigua cosmofilosofía, pues éste fue superado, sino que aquí operan, si bien en forma secularizada, determinados pensamientos cristianos. Así Karl Löwith ha mostrado en su libro *Historia mundial e historia sacra* (1953), que los intentos de la historia de proponerse un determinado fin, sea en el presente o en el futuro o en un *progressus ad infinitum*, se pueden demostrar como derivados de nociones cristianas del fin de los tiempos, de escatologías secularizadas.

Los trabajos sobre este problema tienen un carácter peculiar. Ellos se limitan (para su asunto con buen motivo) a la historia de un "contexto intelectual", ellos hacen "historia del espíritu" y se quedan con ello asidos al espiritualismo que ellos combaten. Ellos comienzan con la Ilustración y su contradictor Bossuet y luego se remontan a Agustín. En los largos siglos entre Agustín y Bossuet nos encontramos con el Abate Joaquín de Fiore, muerto hacia 1202. Pero la intensa investigación sobre de Fiore de los últimos decenios ha mostrado que ya en la primera mitad del siglo XII se había luchado en torno a los problemas que aparecen en de Fiore. Lo que importa será el colocar el siglo XII en el complejo total del contexto del pensamiento histórico cristiano. Con el *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* continuó Voltaire el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet de 1681 y en vez de la providencia divina, que en Bossuet determina la historia, puso la razón humana. Los dos se encuentran más próximos de lo que se podría pensar. Lo que le interesa a Voltaire es un *nouveau plan de l'histoire de l'esprit humain*; sólo como testimonio del espíritu humano tiene sentido la historia, "este montón de delitos, desgracias y locuras de toda especie". Esos son tonos bien conocidos en la historiografía cristiana desde Orosio. Sólo que aquí el espíritu se ha convertido en razón humana. Pero en Voltaire se encuentran ya las fórmulas conocidas en la posterior filosofía de la historia como *esprit humain, esprit de temps, esprit des nations*, como espíritu del mundo, espíritu de la época, espíritu de los pueblos. Pero el *esprit des nations* se encuentra ya en Bossuet. Para éste, historia es primero la historia del pueblo de Dios, de los judíos y luego de los cristianos, y luego de los imperios ligados con los primeros. Pero ella es un contexto causal estricto, pragmático, en el que y a través del cual opera la providencia divina, de modo tal que todo poder humano, también contra su voluntad, también en su desmesura y tiranía, fomenta los planes de Dios. Werner Kaegi ha encontrado en Bossuet un rasgo, una tendencia hacia el optimismo terreno y ha dicho que en él de manera más fuerte que en Voltaire suena ya la conciencia de progreso de Condorcet; K. Löwith ha subrayado que la visión de la providencia en Bossuet se adelanta ya a la "astucia de la razón" de Hegel. Se ve aquí claramente cuán complejo es el contexto de relación entre la imagen cristiana de la historia y el moderno pensamiento histórico; no se la abandona simplemente, sino que se la transforma. Tanto más importante entonces parece el contemplar esta imagen cristiana de la historia en su complejidad y en sus transformaciones. No se puede reducir a una fórmula sencilla. En su exposición se invoca casi siempre el nombre de San Agustín Curiosamente, el pensamiento histórico de Voltaire se encuentra más cerca de las nociones agustinianas de las dos ciudades que el del obispo Bossuet, que suele ser considerado como el último representante de la teología de la historia.

Para la imagen cristiana de la historia, la historia es primariamente historia sacra, tendida entre la Creación

y el Juicio final con la obra redentora de Jesucristo en la mitad. De ahí que el cristiano viva en una época final, *hoc saeculum*; este mundo está ordenado hacia el Reino de Dios que emerge con el Juicio final. Para el cristiano creyente esto se ha fijado dogmáticamente y no es cosa que se pueda discutir. No fijada dogmáticamente, al menos en las grandes iglesias y confesiones cristianas, es en cambio la pregunta de cómo ha de entenderse el reino milenario anunciado en el cap. 20 del Apocalipsis, de si como idéntico con el fin de los tiempos que ha comenzado con Cristo, como se entiende preferentemente en la doctrina eclesiástica oficial desde Agustín. o si es un tiempo final especial más altamente cualificado. Esta disputa en torno al tiempo final milenario, que puede ser entendido literalmente o como un espacio de tiempo indeterminado, este quiliasmo fue un problema de la iglesia antigua, volvió a surgir en las sectas desde la alta Edad Media y sigue teniendo eco en el presente. Pero también aquí se trata aún de historia sacra.

¿Pero cómo se puede ligar con ello la historia profana que desde el helenismo se expone como secuencia de los imperios? Eso es evidentemente posible sólo bajo determinados presupuestos. Si se derrumban ellos como desde la Ilustración, entonces sucumben, y en los siglos XIX y XX escriben cristianos historias universales sin subyacer a ellas la imagen cristiana de la historia, y no cristianos proyectan filosofías de la historia que se pueden mostrar como historia sacra secularizada.

Empero, durante muchos largos siglos ha habido esa unión; ella se remonta hasta el siglo II y recibe entonces su configuración canónica, en la época de Constantino, por Eusebio de Cesárea. Eusebio escribió historias del "pueblo de Dios" de los judíos y luego de los cristianos, del *ethnos christianon*, de la *gens christianorum*, de la *Ecclesia*, de la iglesia como la totalidad de los cristianos. Con ellos se liga la historia de los imperios, de modo tal por cierto que el imperio romano es idéntico al reino del pueblo cristiano y, en el sentido del libro de Daniel, es idéntico al tiempo final. Gracias a sus traductores

Rufino y Jerónimo, Eusebio tuvo fuerte influencia en el occidente latino.

Sin duda, en la categoría del pueblo cristiano yace la categoría decisiva para la unión de historia sacra y profana. W. Nigg ha dicho que hablar de un pueblo cristiano es una ficción pura. Eso ciertamente es así cuando aquí se supone un concepto moderno de pueblo o de nación. Pero en el "Oriente", donde hasta el presente la religión y la pertenencia a un pueblo se hallaban en estrecha relación, no era así. Diferente es por cierto la situación en Occidente. Aquí coinciden también el fin del concepto "pueblo de Dios" con la emergencia de la moderna conciencia nacional, que aseguró que los pueblos son "pensamientos de Dios". Se siguió diciendo además que toda esta concepción había sido superada teológicamente por los padres griegos de la Iglesia y por Agustín (E. Peterson). Puede ser, pero la eficacia histórica de este pensamiento no se disminuye en nada por eso. No sólo todas las crónicas medievales se fundan en Eusebio, sino aun Bossuet; el Obispo de Corte de Luis XIV, escribe una *Historie du peuple de Dieu*, una historia del pueblo de Dios, lo mismo que Eusebio, el Obispo de Corte de Constantino.

Pero Agustín no conoce un pueblo de Dios, sino las dos *civitates*, cuya significación es a su vez doble. La *civitas terrena* es la *civitas diaboli*, la totalidad de los condenados y al mismo tiempo la asociación ciudadana, civil, que es de por sí terrena y por eso corrupta, pero que es servible a la *civitas Dei* y por eso puede ser útil. La *civitas Dei* es a la vez el Reino de Dios y la Iglesia de este mundo. Así, aquí no se separan simplemente los hijos de Dios de los hijos del mundo, sino los *cives huius saeculi*, que han sucumbido a las cosas terrenales, de los peregrinantes *in hoc saeculo*, que peregrinan en este mundo, están orientados hacia Dios y son también pecadores. El mundo profano es indiferente, pero no tiene en sí ninguna función histórico-sacra. De ahí que el imperio romano sea también útil por la paz que garantizó, pero no tenga significación alguna de historia sacra o de fin de los tiempos. Agustín rechaza expresamente la interpretación de la visión de Daniel referida al imperio

romano y además declara que la vida en Estados pequeños había de preferirse a la vida en un gran Reino. Correspondientemente a ello, el cristiano vive desde Cristo en un tiempo final: este es el reino milenario del Apocalipsis. El pensamiento de Agustín es radicalmente trascendente de la historia y no conoce ningún Reino final, cualificado, por venir, en este mundo. Los pensamientos de Agustín tuvieron durante mucho tiempo sólo una influencia reducida. Eso se explica ciertamente por el carácter sacral heredado, profundamente arraigado y de larga eficacia posterior, de las instituciones profanas, desde el matrimonio hasta la monarquía, que ya era pagana y fue luego cristianizada. Cuando se aplicaban fórmulas agustinianas, se abusaba casi siempre de ellas porque la propaganda política trataba de difamar al contrincante como representante de la *civitas diaboli*. Ya el discípulo de Agustín, Orosio, que escribió historia en su sentido, subrayó de manera mucho más enérgica la coincidencia de la *Pax Augusti* con el nacimiento de Cristo. Así no ha de sorprender que toda la historiografía subsiguiente se base tanto en Agustín-Orosio como en Eusebio. Sobre ella no es preciso hablar aquí. Ella culmina y termina en la crónica del mundo del obispo Otto de Freising, terminada en 1146. Es la única obra historiográfica de alto estilo con una amplia concepción histórico-teológica. Hasta qué punto está obligada a Agustín lo muestra ya el título: *Chronica mundi sive liber de duabus civitatibus*. Otto conoce también la noción agustiniana de la *peregrinatio filiorum Dei in hoc saeculo*. Pero para él, es válida la interpretación del libro de Daniel con referencia al imperio romano que luego en la secuencia de las traslaciones llegó hasta los alemanes. Pero ante todo, él tiene un determinado concepto de la *Ecclesia*, de la cristiandad, como debemos traducir. Ella existe desde el reconocimiento del cristianismo por Constantino como *civitas permixta*, en la que solamente Dios puede dividir a los buenos de los malos. Este concepto de *Ecclesia* está en todo caso cerca del de *gens christianorum* de Eusebio, cuya obra capital fue precisamente una *Historia ecclesiastica*. Desde el siglo IX, desde la

época carolingia, el concepto de *Ecclesia* había desplazado el de *Mundus* o *Saeculum*. En esta *Ecclesia*, la cristiandad, hay dos poderes, el sacerdotal y el real, *sacerdotalis et regalis potestas, spiritalis et materialis gladius*, que, unidos dirigen la cristiandad. Esta unidad es la que del peligro que la acecha. Pues hay gente, dice él, que le importa decisivamente a Otto, de manera diferente a Agustín, y tras toda su obra se halla el saber acerca quiere ver en la amenaza del *Regnum*, del dominio mundano, la voluntad de Dios de elevar la Iglesia. Pero nadie ha de creer, que el mismo por eso quiera separar el *Imperium Christianum* de la *Ecclesia*, *"cum duae in ecclesia Dei personae sacerdotalis et regalis esse noscantur"*. Lo que determina muy profundamente a Otto de Freising es, ahora en el siglo XII, la conmoción honda por el conflicto surgido en la llamada lucha de las Investiduras, entre el poder espiritual y el mundo. Él, que por lo demás expone detalladamente los acontecimientos de los siglos XI y XII, pasa por encima de esta lucha casi completamente, aunque debió estar muy exactamente informado sobre ella. Él no la describe y, menos aún, ni siquiera habla de sus motivos. Indica brevemente el destronamiento de Enrique IV por el papa Gregorio VII y la expulsión del papa de Roma y su muerte en el exilio y luego se echa a dar quejas sobre estos increíbles acontecimientos. Pues él cree ver aquí la piedra del libro de Daniel que destruirá al coloso de pies de acero y barro. Así ve él la próxima venida del Anticristo y por eso cierra su *chronica mundi* con una detallada exposición de la escatología cristiana. Otto contempló, en sus últimos años, el mundo con algo más de esperanza, puesto que en los primeros años de su sobrino Federico I pudo parecer que la unidad entre los dos poderes habría de restablecerse. Pero cuando comenzó el gran conflicto con la Curia, lo sobrecogió, según el informe de su continuador Rahewin, un *singularis dolor*. Cuando la lucha volvió a surgir, murió, en 1158.

Cuando se contempla la lucha entre los dos poderes, desde el siglo XI hasta el siglo XIV, en todo su alcance y en toda la extensión, que abarca a toda Europa, se puede

decir que ninguno de los dos poderes venció, que siempre se vieron forzados a concordatos, a un *modus vivendi*, pero que realmente aconteció la *separatio* temida por Otto de Freising. Sólo que el *Gladius spiritualis* y el *materialis* no se separaron simplemente, de manera que el Estado se mundanizó y la Iglesia se espiritualizó, sino que los dos intentaron, independientemente primero, construir para sí un mundo espiritual y material. Utilizando giros de Otto de Freising, tendríamos que vernos aquí ya no con una, sino con dos *civitates permixtae*. Eso se aplica también justamente a los dos mundos espirituales subordinados a ellos. Pues la Escolástica, que entonces surgía, es *spiritualis* y *materialis* en el sentido de que bajo la teología, que hasta ahora había comprendido el pensamiento filosófico, se construyó una filosofía independizada como saber del mundo. Aquí también es el lugar en el que Natura, en sentido antiguo, si bien es cierto que ordenada hacia la Super-Natura, adquiere nueva significación y relega totalmente al margen al pensamiento histórico. Frente a ella se encuentra la cultura caballeresco-cortesana, creada por los portadores del *gladius materialis*, determinada por la idea del *miles Christianus*, encarnado de la manera más firme en las órdenes de caballería. Sin estos fundamentos espirituales ella es completamente incomprensible.

Si echamos una mirada aun al siguiente movimiento intelectual, al humanismo, éste muestra ya una mirada a las dos direcciones antiguas de la investigación, a la fórmula de Michelet y Burckhardt del "descubrimiento del mundo y del hombre" y al ensayo de K. Burdach y sus predecesores, de deducir el fenómeno del espiritualismo del siglo XIII, pues las dos son considerablemente parciales, pero son la continuación de los problemas a los que aquí se alude.

Pero para nuestro planteamiento es importante que ya muy temprano, al menos de modo inicial, se muestren actitudes radicales: una tendencia hacia el racionalismo y el naturalismo y otra hacia el espiritualismo. Tenemos que ocuparnos más en detalle de éste.

Al final de su exposición histórico-contemporánea, en

el libro VII de su *chronica mundi* decía Otto de Freising que la cantidad de pecados y las confusiones hacían aparecer cercano el fin del mundo, si no se lo detenía por los méritos de los "santos ciudadanos de la *Civitas Dei*" en los conventos. A la variada miseria de los hombres (*multiplices miseriae hominum*), contrapone él las más diversas órdenes de religiosos (*diversi religiosorum ordine*). Así concluye esta historia universal con un elogio de los monjes. Aquí influye en Otto una tendencia intelectual tal como se había desarrollado en el temprano siglo XII esencialmente en tierra alemana y que se ha designado como simbolismo. La historia universal se convierte aquí en pura historia sacra, en obra reparadora (*Opus reparationis*). Se trata de una enseñanza del hombre para Dios, ya no de una historia de razas, pueblos, reinos. De ahí el esfuerzo en busca de un nuevo principio de periodización; así aparece aquí entonces el intento tan rico en consecuencias de división triádica según la Trinidad, y de manera fundamental la equiparación del Antiguo Testamento con la época del Padre, del Nuevo Testamento con el período del Hijo y del fin del mundo con la emergencia del Reino de Dios, de la época del Espíritu Santo. La historia se convierte aquí en un trozo de la teología, y en ella adquiere significación central; el historiador se convierte en un anunciador de la Revelación, en un anunciador del Espíritu Santo. La historiografía, empero, no fue posible sobre esta base. Pero el premostratense Anselmo, obispo de Havelberg, luego arzobispo de Ravenna, muerto en el mismo 1158 en que murió Otto de Freising, hizo una peculiar interpretación del papel de los monjes. El tiempo suyo es la era de los *viri religiosi*, de los monjes; va desde Agustín, como el supuesto fundador de la Regla de los agustinos, hasta Norberto, el fundador de los premostratenses surgidos de aquéllos, y desde Benedicto hasta los cistercienses y su representante capital Bernard de Clairvaux. Y el tercero es el de los templarios como orden de caballería. Este mundo de las órdenes le aparece a Anselmo como *Nova religio*, como *Novus ordo*. La *Novitas* adquiere aquí primeramente un sentido positivo en una forma

que por mucho tiempo contradice el pensamiento medieval, puesto que para éste lo "viejo", es decir, lo que siempre ha sido así, era lo duradero, lo justo, lo bueno. En lugar de la *mutabilitas rerum*, del cambio insensato en sí de los destinos humanos, que ahora tiene un sentido suprahistórico, se coloca la *"multiformitas"*, como un elemento positivo del mundo histórico. Se ha hablado de "contexto genético", de "desarrollo" y de "progreso"; pero eso no se halla literalmente dicho así. Anselmo ve la historia de una *Ecclesia*, determinada por el Espíritu Santo, como una secuencia de formas cambiantes, como *"septem status ecclesiae paulatim succedentes"*, y aquí cada *Status* sale del otro como una secuencia de gradas de una *Ecclesia*. Pero de ésta se dice: el cuerpo de la *Ecclesia* es vivificado por el Espíritu Santo. (*Unum corpus ecclesiae uno sancto spiritu vivificatum est*), y en otro lugar... es dominado y gobernado por el Espíritu Santo (*regitur et gubernatur*). Aquí tenemos que ver claramente con una noción de organismo, según la cual los siete *Status* pueden interpretarse no del todo sin fundamento como "gradas de desarrollo". Pero, y esto hay que ponerlo de relieve muy claramente, se trata de una noción de organismo de origen antiguo, que ha sobrevivido hasta bien entrado el siglo XVIII. De acuerdo con ella, el *corpus*, el "organismo" es un aparato capaz de vivir, pero no vivificado, de *Organa*, que tan sólo es vivificado (*vivificatur*) y gobernado por el alma o el espíritu.

Al pensar en estas categorías subyace una noción antropomórfica ampliamente difundida que fue formulada teóricamente por los griegos y que adquirió eficacia en esta figura. Aquí se supone la relación conocida entre cuerpo y alma en el hombre dada no sólo en los animales, sino también en las plantas y en las estrellas, que son cuerpos celestes y que son movidos por espíritus celestes. Pero cada movimiento requiere un empuje, en todas partes, en lo muerto como en lo vivo hay la relación del dominador y del dominado. Este pensar antropomórfico está determinado por dos modelos entrecruzados del actuar humano, por dos relaciones fundamentales: la relación con el material, el objeto por una parte, y con el prójimo, por otra. La primera es un crear como el hacer del artesano, que da forma a la materia, es tecnomorfa, y la otra parte del dominador y del dominado. Estas nociones de crear y de dominio se entrecruzan y se extienden a todos los estratos de la realidad. Los espíritus celestes engendran el movimiento de los cuerpos celestes y los dominan; pero gracias a su acción ellos engendran también los fenómenos terrestres y los gobiernan. Aún hoy eso lo hace en la Astrología el planeta que "rige". Igualmente, el alma domina el cuerpo de las plantas, de los animales y de los hombres y engendra su ser viviente, los vivifica. En el hombre, la razón domina los instintos, el padre de familia domina en la casa, en la *societas domestica* (mujer, hijos, esclavos) y el rey u hombre de Estado domina en la *polis*, la *civitas*, la *societas civilis*. Todavía Calvino podía decir que el príncipe, la autoridad, es en la comunidad en cierto modo como lo que el espíritu en el cuerpo. Aquí no se trata de simples imágenes, sino de una semejanza (*similitudo*) surgida de la igualdad genérica de los principios metafísicos fundamentales. Esta noción sigue operando a través de los siglos y se encuentra aun en los representantes de un tardío pensar "orgánico", del "desarrollo" en la historia, así, por ejemplo, en Herder, en el pensamiento histórico del romanticismo, en un tardío descendiente, en Oswald Spengler, para quien las culturas son organismos que tienen cuerpo y alma.

Las ciencias naturales matemático-mecánicas destruyeron esta noción para el mundo de lo inorgánico, y la biología lo hizo para el campo de lo orgánico. Sobreviven en la consideración del mundo histórico-social; más fuertemente aun en la filosofía de la historia que en las ciencias históricas empíricas. Allí existe aquel "espíritu" del mundo, de la humanidad, de la época, de los pueblos, y existen sus "cuerpos", la sociedad, las clases, las razas, los pueblos. Sólo que su relación recíproca se ha vuelto altamente controvertida.

Pero volvamos a Anselmo. Objeto de la historia es para él el cuerpo de la cristiandad, que gobierna y vivi-

fica el Espíritu Santo. En estos pensamientos de Anselmo puede ponerse en claro la peculiar relación entre historia y desarrollo. Dentro de la historia hay ciertamente muy diversos decursos que se pueden designar como desarrollo, pero historia y desarrollo no son idénticos. Sólo se puede hablar de desarrollo cuando se tiene a la vista un contexto material artificialmente preparado, un "sistema material aislado de manera metódicamente rigurosa" (W. E. Mühlmann), y que puede ser expuesto en su consecuencia interna, en su lógica, en su "dialéctica". Entonces, tan sólo entonces, resultan las muy discutidas teorías de gradaciones y de secuencias de estilos, cuya problemática es bien conocida. En el mismo nivel se encuentran las construcciones de una historia del "espíritu" o del "desarrollo social". En la moderna ciencia de la historia, la elaboración de tales líneas de desarrollo tiene una eminente significación. Aquí se tiene un método indispensable. El yerro comienza, se identifican estas "líneas de desarrollo" con la realidad histórica, con grupos, pueblos, culturas, cuando se los trata de concebir como "totalidad orgánica" o cuando se las convierte en fuerzas actoras que se encuentran detrás de esta realidad empírica. Las raíces de tal tipo de pensamiento se encuentran de modo reconocible ya en Anselmo: la reducción de la cristiandad con sus pueblos, reinos y Estados a un carácter espiritual de Iglesia, la trasposición de la noción de cuerpo y espíritu a una configuración social y el carácter religioso-teológico de este espíritu como espíritu santo. Cuando se lo seculariza, tenemos a la vista la situación dada en el pensamiento histórico moderno. Pero el yerro no descansa en la secularización en sí, sin la cual no hubiera sido posible todo el moderno pensamiento histórico, sino en la toma de la noción de cuerpo y alma existente originariamente en el antiguo pensamiento histórico cristiano, noción que se sigue aceptando como válida para el mundo histórico-social y que ha recibido justamente carácter metafísico.

Los esbozos de Anselmo fueron continuados medio siglo más tarde por Joaquín de Fiore, sea que los conoció, como es muy posible, aunque no demostrable, de manera

inmediata o no. Aquí aparece la historia como historia sacra, estructurada en las tres eras del Antiguo Testamento, del Padre, del Nuevo Testamento, del Hijo, y en una tercera era del Espíritu Santo, cuyo surgimiento ha de estar cerca. Aparece en la figura de una iglesia espiritual, que ha de reemplazar a la iglesia sacramental institucional, determinada esencialmente por la vida monástica. Para Joaquín ya no era importante el fin del mundo, que según él se hallaba en lejanía desconocida, sino el surgimiento de la iglesia espiritual, o como se puede decir, de un más acá radicalmente espiritualizado. Aquí se encuentra de hecho un pensamiento inicial del concepto secularizado de espíritu de los siglos posteriores. Nos limitamos a estas indicaciones. De todos modos, es de esperar que se haya hecho claro que en la crisis del pensamiento histórico de la Alta Edad Media se encuentran ya elementos esenciales de los movimientos intelectuales que emergen más tarde en el historicismo. Aquí se destruye la vieja imagen cristiana de la historia, las esferas espirituales y mundanas se divorcian, pero las dos reclaman como fenómenos de este mundo justamente una dignidad metafísica. La contraposición entre "espíritu" y "sociedad" se muestra históricamente como una contrafactura secularizada del *"gladius spiritualis et materialis"*. Hasta qué punto se trata aquí de un proceso específico occidental, se puede demostrar con la historiografía de la iglesia oriental, en Bizancio, en la antigua Rusia, pero también con la del Islam. En Bizancio tenemos por una parte una historiografía contemporánea puramente mundana, antiquizante y al lado, completamente separada, una cronística del mundo basada en Eusebio, que continúa inmodificadamente su concepción fundamental. Los rusos toman y traducen la crónica bizantina de Georgios Monachos, pero tan sólo desde el año 832, porque ahí se menciona por primera vez a los rusos, y escriben historia del pueblo ruso como del pueblo cristiano, identifican historia del pueblo con historia sacra. Finalmente, desde las postrimerías del siglo XV formulan el pensamiento: Moscú es la tercera Roma. Aquí no se encuentra nada de la problemática occidental.

Ahora es preciso preguntar por los presupuestos históricos de este pensamiento. Aquí hay que comprobar en primer lugar que la historia de la religión no se puede cultivar simplemente como historia del espíritu. Pues la religión es un factor social-histórico de primer rango, sobre todo la religión cristiana que en la realidad histórica no encontramos en modo alguno como el "Cristianismo" (un concepto típico del siglo XIX), sino como Iglesia e iglesias cristianas. Pero la iglesia en cuanto configuración social no es separable de su "espíritu", de su fe que trasciende su existencia terrena. Aquí por lo menos confluyen espíritu y sociedad. Pero la iglesia en cuanto totalidad no es el lugar en el que puede desarrollarse una doctrina específica del espíritu. Yace, en su naturaleza, el abarcar a todos sus fieles y mantenerse más o menos atada al mundo. Pero permanentemente surgen en ella individuos o grupos de piedad más intensa y conducen, en parte en las iglesias o junto a ellas, a configuraciones especiales de ascendente espiritualidad. Junto a otras fue la institución monacal en sí, y su dinámica interna de decadencia y reforma, la que condujo al premostratense Anselmo a su concepción de una era de la *nova religio*, y a Joaquín de Fiore, que originariamente pertenecía a la orden de los cistercienses, a la anunciación de una *ecclesia spiritualis*, concebida esencialmente como monacal. Aquí será necesario partir de la situación completamente diferente del monacado en la época que condujo en general a la formación de *orden* en el sentido propio de la palabra. El viejo monasterio había existido en sí, y cayó luego bajo el dominio del derecho eclesiástico propio. Contra eso se levantó el movimiento de reforma de los siglos X y XI en lucha por la *Libertas ecclesiae*, y logró quebrar el derecho eclesiástico propio, el derecho de corregidor de la nobleza y los derechos monacales propios de los obispos. Los monasterios se convierten en dominios y se encuentran así junto a los dominios de la nobleza. Ellos tienen una gran participación en el trabajo de tala de la época que tiende a su culminación en la configuración del paisaje cultural europeo.

Pero con ello no basta. Los monasterios independizados se conjugan en congregaciones, en asociaciones, entre las cuales la más significativa, aunque no la única, fue la de Cluny. Las órdenes nacidas en el giro hacia el siglo XII, así por ejemplo la de los cistercienses y la de los premostratenses, tienen de antemano una organización central en capítulos generales, son el *"Novus Ordo"* en sentido específico. Al mismo tipo pertenecen las órdenes llamadas por Anselmo órdenes de caballería. Se trata aquí de poderosas asociaciones supranacionales y supraestatales que lograron afirmar una relativa independencia entre la superación del derecho eclesiástico propio y las tendencias hacia un derecho territorial y estatal-eclesiástico que se ponen en marcha en la Edad Media tardía. Hacia 1100, Cluny tuvo en su congregación reunidos 2.000 monasterios, abadías y prioratos; los cistercienses instauraron en el primer medio siglo 300 abadías y 150 años después contaban con 700. Estas asociaciones abarcan toda la cristiandad. No se puede entender la estructura social de Europa sin tener en cuenta en este siglo tal fenómeno. ¿Pero cómo lograron los monasterios y las órdenes esos éxitos? Ellos logran su fines dentro y en contraposición de un mundo feudal, al que empero se integran, puesto que se aproximan al tipo de dominio de la nobleza. Aquí adquiere eficacia para este mundo el principio constructivo válido de la inmunidad y de su autonomía; coloca al monasterio en y al lado del mundo de los señores y crea un espacio libre, el de la *"libertas"*, en el que se puede desarrollar una dinámica espiritual, porque en su espacio le corresponde una *"potestas"* que se va desarrollando. Este proceso de independización de los monasterios y de sus dominios no está solo, ni es único. En la misma época tiene paralelos en el ascenso y la independización de la baja nobleza y en la formación de comunidades civiles, de ciudadanos.

La nobleza pequeña, los vasallos o ministeriales, se desprende de manera semejante a como lo hacen los monasterios de las dominaciones y de la alta nobleza y de los príncipes eclesiásticos y acerca su situación jurídica a la alta nobleza libre. Este ascenso de la baja nobleza

fue el presupuesto de la naciente idea supranacional de la caballería y con eso de la cultura caballero-cortesana, que comprendió a todos los estratos de la nobleza, tan diferentes entre sí, hasta los Reyes. Igualmente, hacia 1100 encontramos las comunidades ciudadanas de comerciantes y artesanos, que forman dentro del dominio un ámbito inmune y autónomo y que como asociación cooperativa constituyen un dominio, un señorío, o como dicen los franceses, una *seigneurie collective*. Los monasterios, la alta y la baja nobleza o los prelados, los señores, los caballeros y las ciudades forman los elementos de construcción del Estado estamental formado por grupos de señoríos, de estamentos señoriales, que conocemos desde el siglo XIII. El Estado estamental vive en principio hasta entrado el siglo XVIII, en parte aún hasta en el siglo XIX, para ser sustituido luego en un proceso preparado desde hacía mucho tiempo por una estructura que se podría describir como "Estado y Sociedad". Mirando desde aquí retrospectivamente, aparece entonces todo el mundo viejo (independientemente de si se lo juzga positiva o negativamente), como "Edad Media" superada, como mundo feudal, como feudalismo, como sociedad "arcaica" (F. Heer), que entonces no sólo hay en Europa sino en otras partes. De hecho, un tal concepto tipológico tan vago y amplio tiene una cierta justificación, porque se pueden demostrar rasgos emparentados de este género y diferencias claramente de la estructura moderna de la sociedad. Pero no basta en manera alguna para hacer comprensible lo específicamente europeo, tal como lo encontramos desde la alta Edad Media. Con el fin de esta sociedad estamental vieja de Europa se abre paso plenamente el historicismo.

Los procesos que he esbozado para el siglo XII, sólo se pueden aclarar a partir de presupuestos muy remotos y altamente complejos, que en modo alguno pueden resolverse con una contraposición entre "espíritu" y "sociedad", pues ellos no se pueden comprender a partir de "movimientos espirituales" aislados; pero estos movimientos espirituales no son un "reflejo" de procesos sociales. Aquí se forma una estructura social específicamente europea, que en otras culturas puede tener analogías más o menos vagas, pero ningún paralelo auténtico. Por eso no basta reducir la contraposición "espíritu" y "sociedad" a la fórmula "religión y cultura" o "cristianismo y mundo feudal". Lo que se abre paso en el siglo XII se remonta a raíces mucho más antiguas. Se las puede perseguir hasta la época en la que ellas existían de por sí, preguntar pues por los presupuestos históricos en el legado antiguo-romano en el cristianismo o en la germanidad. Pero nada sería más falso que buscar en estas realidades las semillas de lo posterior, que sólo necesitaban "desarrollarse". Combinándose, ellas se transforman en gran medida, y este proceso acontece en una situación histórica única, que puede ser expuesta en sus rasgos especiales, pero nunca totalmente deducida. Una tal forma de exposición, que incluye las estructuras eclesiásticas y estatales, las jurídicas y las económicas, las discusiones y las decisiones políticas, puede aclarar los presupuestos, las condiciones del pensamiento histórico, pero ciertamente nada más. Pues ellas mismas son una pieza viva de esta realización histórica que tomada en cuanto totalidad es, en última instancia, arcana. Pero se podría mostrar que aquí se trata de situaciones específicamente europeas que emergen cada vez con mayor claridad. Eso lo podría poner en claro una comparación con Bizancio y Rusia, donde las cosas discurrieron de manera totalmente diferente, pese a puntos de partida semejantes. Así es de esperar que estas opiniones sobre los primeros puntos de partida del "historicismo" hayan puesto en claro que el pensamiento histórico está en condiciones de ponerse a sí mismo límites y de evitar un historicismo en el mal sentido de la palabra. Ciertamente hay muchos problemas que quedan abiertos, pero ya no son problemas del historiador, que rompería los límites de su competencia si creyera poder solucionar todos los problemas en el marco de su ciencia.

Fueron sólo los pensamientos iniciales, ciertamente, como creo, esenciales pensamientos iniciales de los que aquí se habló. Sería una tarea propia el mostrar cómo estos inicios, que primero fueron relegados al margen,

siguen operando, muy frecuentemente por canales subterráneos, hasta llegar finalmente a su plena vigencia; cómo en el decurso del siglo XVIII el concepto de "desarrollo" gana cada vez más una significación central en el ámbito del pensamiento histórico, pero también más allá de él. Exponer el pensamiento histórico europeo en su decurso posterior no es tarea posible en este lugar. Se tendría que proceder también con el mismo método de una ubicación histórica, de una inclusión en la plena situación histórica. No se puede exponer como simple historia de un "contexto de pensamiento".

Quizás he logrado hacer percibir que en estas cosas tan lejanas de nosotros se encuentran tendencias que aún determinan el presente. Y esa es la tarea del historiador; no la de transmitir un saber muerto, anticuado.

El problema del pensamiento histórico importa a todos los hombres y a cada uno. Se puede tener muy poco interés en el saber histórico particular, puede sentirse interiormente totalmente alejado de la ciencia histórica; incesantemente la interpretación del presente nos transmite presupuestos históricos, formas históricas de pensar, que en la vida cotidiana nos vienen de la literatura popular, de la publicística. Mientras menos cultivamos la ciencia, tanto más fácilmente erramos no sólo en lo fáctico, sino que sucumbimos a formas cuestionables de pensamiento. Por eso puede ser útil un tal ensayo de autorreflexión. El pensamiento histórico es, por su origen, europeo, una creación europea, y ha producido cosas grandes, pero entraña problemas. ¿Pero no fueron siempre una osadía los grandes movimientos europeos? Podemos esquivarlos, pero tenemos que ponernos frente a ellos. Son "caminos y desvíos del pensamiento histórico" (Th. Litt) los que vamos encontrando; pero hay que seguir hasta el fin por un camino desviado para saber que es un camino desviado y para encontrar el camino recto. Para eso se requiere una reflexión científica que tenga conciencia de los propios límites.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

F. Wagner, *Geschichtswissenschaft*, Munich, 1951.
— *Grosse Geschichtsdenker*, ed. por R. Stadelmann, Tubinga, 1949.
W. Kaegi, *Chronica mundi*, Einsiedeln, 1954.
K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953.
Th. Litt, *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkekns*, Munich, 1948.
— *Die Wiedererweckung d. geschichtlichen Bewusstseins*, Heidelberg, 1956.
E. Rothacker, *Mensch und Geschichte*, Bonn, 1950.
— *Die dogmatische Denkform in d. Geisteswissenschaften u. das Problem d. Historismus*. Abh. d. Akad. d. Wissenschaften u. Literatur in Mainz, geistes-u. Sozialwissensch. Kl., 1954/56.
E. Topitsch, *Der Historismus und seine Überwindung* Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik, 4, 1952, p. 97 y ss.
— *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Viena, 1958.
W. E. Mühlmann, *Entwicklung und Geschichte*, Archiv für Kulturgeschichte 34, 1952, p. 107 y ss.
Ch. Töwe, *Die Formen d. entwickelnden Kuntsgeschichtsschreibund*, Berlín, 1939.
H. Grundmann, *Studien zu Joachim von Fiore*, Leipzig, 1927.
— *Neue Studien über Joachim von Fiore*, Münster, 1950.
J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, Munich, 1935.
E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart, 1934.
C. Hinrichs, *Ranke u. d. Geschichtstheologie d. Goethezeit*, Gotinga, 1954.
— *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren, 1933, bis 1959, ed. por W. Lammers, Darmstadt, 1961.

LA ERA DE LAS IDEOLOGÍAS: COMIENZO Y FIN

A comienzos del año 1798 se hallaban reunidos en el Salón Blanco los estamentos de la Marca de Brandenburgo para prestar juramento de fidelidad al nuevo rey, Federico Guillermo III, como se hacía desde siglos.

De pronto apareció en la bien peinada y empolvada sociedad de sus centelleantes uniformes, un hombre con simple chaqueta burguesa con una enorme banda tricolor en el cuerpo. Era el enviado de la República Francesa, y era un hombre que conocían todos los presentes, también por su pensamiento; era el abate Sieyès, que había publicado en 1789 el escrito sobre el tercer estamento, en el que él declaraba este tercer estado como la Nación y negaba a los privilegiados el derecho de existencia. Se puede entender que la aparición de este hombre fue recibida con un leve murmullo. El participante que nos cuenta esta escena, Friedrich Ludwig von der Marwitz, debió haber percibido en Sieyès justamente la encarnación física de un mundo opuesto; dice que era un hombre con un rostro de canalla y una cabeza negra (es decir no empolvada) el que allí se presentaba. Marwitz fue uno de los más apasionados e intelectualmente más significativos representantes de los estamentos en lucha contra el despotismo del Estado absoluto y de la revolución. De ahí que en el decenio siguiente haya luchado contra la Reforma del Estado prusiano, ante todo contra el príncipe Hardenberg; su rechazo se dirigía aquí, como lo dice en sus escritos, contra los "teóricos sin patria", contra los "ideólogos-y-filosofantes".

Cierto, este señor de Hardenberg también tenía sus "ideólogos"; él conocía los escritos adecuados a él de Montesquieu y Burke hasta Fichte y Ernst Moritz Arndt, muy exactamente además; Heinrich von Kleist traba-

jaba para él periodísticamente, y los memoriales que fueron presentados en la lucha contra Hardenberg los había escrito Adam Müller, un "teórico sin patria" en el sentido de Marwitz, a quien él mismo llamó compañero inauténtico y mentiroso; y otro de estos hombres lo designó como "ideólogo". La palabra —se puede decir, el insulto — "ideólogo", la había tomado Marwitz en los primeros años del siglo XIX del hombre en el que él había visto la encarnación de todo lo enemigo, del viejo despotismo absolutista y del nuevo despotismo revolucionario, de Napoleón Bonaparte. Pues Napoleón acuñó la palabra "ideólogo" e "ideología" en el sentido en que, pese a muchas transformaciones, fue aplicada en el siglo XIX. Pero en el rechazo de tales ideólogos se hallaban unidos Marwitz y Napoleón, generales, políticos y hombres de acción.

¿Pero por qué, pues, "ideólogos"? Hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX hubo en París una escuela filosófica representada por Cabanis y Destutt de Tracy, que emprendieron el ensayo de transformar las *sciences morales et politiques* —en última instancia siempre el esquema fundamental de la Ética y de la Política aristotélica-escolástica— en una *science idéologique*, que, como decía de Tracy, debería ser una ciencia como las otras, es decir, una ciencia en el sentido del nuevo tipo de ciencia, surgido en los últimos siglos, fundado, pues, en las ciencias naturales. Y de este ensayo de una nueva fundamentación de las ciencias sociales parten caminos hacia la *physique social*, que Saint-Simon elaboró y que Auguste Comte —discípulo de Saint-Simon— convirtió en "sociología".

¿Se puede preguntar qué significa propiamente "idea" en la palabra "ideología" en este contexto? La palabra "idea" tiene desde la primera mitad del siglo XVII en francés y luego muy pronto en las demás lenguas europeas el significado general de pensamiento, de noción, de concepto, de principio regulativo de la acción, en general de contenido de la conciencia. Tras ello se encuentra evidentemente la nueva filosofía de la conciencia de aquella época, que aquí se refirió a una realidad mate-

mático-mecánica, al menos originariamente. Aquí dio René Descartes el paso decisivo. Para él, la contraposición gnoseológica de sujeto cognoscente y mundo exterior entendido matemático-mecánicamente se convirtió en un principio ontológico, metafísico. Sólo hay dos substancias, el cuerpo extenso y el pensamiento, *Res extensa* y *Res cogitans*, ser y conciencia. Las "ideas" ya no son, como en la Antigüedad, protoimágenes del ser, sino el contenido de la conciencia, "todo lo pensado" como decía Descartes. Este concepto —se puede decir francés— de idea es el que desde entonces se mantiene operante y el que también se recoge en la palabra "ideología". Ideas como contenido de la conciencia, contrapuesto a un "ser", cualquiera sea la forma en que se lo entienda, a una realidad. Aquí surgió la pregunta de si estas substancias son deducibles la una de la otra. Según la respuesta de si las ideas determinan el ser o el ser las ideas, surgieron los filosofemas idealista y materialista, típicos de esta época. "Para Hegel" —pudo decir Marx al final del período— "el proceso del pensamiento que él, bajo el nombre de idea, ha transformado en un sujeto independiente, es el demiurgo de lo real que sólo configura su aparición externa; en mi, al revés, lo ideal no es otra cosa que lo material traspuesto y traducido a la cabeza humana". Esas son precisamente las dos posibilidades cuando se diferencia ser y conciencia de esta manera. Aquí sigue operando la contraposición antigua teorizada por los griegos entre espíritu (alma) y cuerpo, que convierte en principio de la naturaleza, del cosmos, una noción desarrollada sobre el modelo del hombre. Sólo que el espíritu o el alma no gobiernan ya sencillamente los cuerpos: su relación se ha hecho problemática.

Para Descartes había, según vieja tradición agustiniana-escolástica, las ideas innatas al hombre, *ideae innatae*. De este concepto de idea se trata en el pensamiento gnoseológico y psicológico del próximo siglo y medio. Locke había referido la "idea" a la percepción, a la interna y externa, y Condillac había limitado su origen completamente a la percepción exterior. Él reduce esta

teoría de las ideas a una psicología mecanística del pensamiento, a un sensualismo.

Continuadores inmediatos de Condillac y sus discípulos intelectuales fueron los "ideólogos" Cabanis y de Tracy, que quisieron restructurar su nueva *science idéologique* en una "psico-fisiología", como ellos decían, en una teoría de "ética y política" —de "hombre y sociedad" como se diría en sentido moderno— que debería descansar en los fundamentos dados aquí. Al joven Henri Beyle (Stendhal) le pareció esta teoría la "panacea de la razón", de acuerdo con la cual ya no era posible ningún error sobre el origen y la finalidad de los hombres y gracias a la cual se haría desaparecer de un golpe la metafísica. Entre tanto, el Directorio de la República Francesa había declarado esta teoría filosófica de la ideología en 1796 como filosofía oficial del Estado; en el "Insititut National" se había fundado una sección especial para el "análisis de las sensaciones y las ideas". Pero en el Directorio se enfrentaban entonces grupos radicales, jacobinos y moderados —dicho anacrónicamente—, grupos "liberales", y el miedo de estos liberales ante un retorno del *terreur* los movió a llamar al general Bonaparte de Egipto y a organizar aquella conspiración que condujo al 18 de Brumario y a la toma del poder por Napoleón, hallándose a la cabeza de la misma el miembro del Directorio Sieyès y el "ideólogo" Cabanis.

Apenas instalado Napoleón en el poder, el Dictador —así se lo puede llamar sin duda— relegó a sus colaboradores. El proyecto de una nueva constitución presentada por Sieyès fue declarado por Napoleón como "metafísico", y lanzó toda su atención a los "ideólogos" que criticaban su dictadura; la teoría de ellos se hallaba bastante próxima del talante fundamental de Napoleón, pero no podía utilizarla porque él tendía hacia una conciliación con la Iglesia para asegurar los cimientos de su poder. Por eso su actitud tan radical, su declaración de que "estos ideolólogos" son —y esto es en el lenguaje de Napoleón algo terrible— justamente "metafísicos", *chercheurs des idées*, buscadores de ideas. Estos míseros eruditos se atrevían a mezclarse en su gobierno. De este

choque y de toda la actitud de Napoleón, sobre la que poseemos un informe detallado en las *Memorias* de su hermano Lucien, salió la palabra "ideología", con aquel sentido peyorativo de teoría ajena a la vida y que en pocos años se difundió en toda Europa. Napoleón se vanagloriaba, aun después de su caída, de que fue él quien había dado a esta palabra la más vasta vigencia.

Vemos cómo pocos años después un junker prusiano, Friedrich von der Marwitz, utilizaba la palabra "ideólogos" y no casualmente "filosofantes" de manera completamente evidente. Este choque de los "ideólogos" con Bonaparte ha determinado canónica y permanentemente la significación de la palabra. Aquí se abre de manera hasta ahora desconocida una contraposición entre el actuar político, que quería determinar toda la realidad de hombre y sociedad, y el pensamiento de un estrato de intelectuales que quería desarrollar en su ciencia el programa de una acción en la que ellos no participaban con responsabilidad. En la sociedad francesa del siglo XVIII había primero un estrato de intelectuales, que de manera diferente a los clérigos y humanistas de épocas anteriores no estaba al servicio de ningún poder, sino que quería ser independiente. Pero en la figura de Napoleón se condensó la esfera contraria del Estado, de la conducción de la guerra y de la política, que había de servirse de toda la vida interna, de la sociedad y también de la ciencia. Pero el dominio de Napoleón se derrumbó por fin. Ahora apareció al que miraba retrospectivamente toda la época desde 1789 hasta 1815 con su permanente cambio de formas constitucionales y de gobierno como un acontecer superficial, pero la "sociedad", la sociedad estatal-burguesa como lo duradero, lo verdaderamente determinante, lo propiamente real, como portadora de la "razón". Esta sociedad y su relación con el Estado la encontramos en todos los entonces nacientes programas e ideologías, en los liberales, conservadores y socialistas. La "sociedad" se convierte aquí en un poder seudometafísico, en una realidad señalada. La "sociedad" produce una "ideología", o ella aparece como la "realización de una idea".

Desde Napoleón, "ideología" se utilizó para designar alguna teoría política, en general una teoría que interviene en esfera del gobierno y la acción, que ha provocado la contradicción del político actuante; este sentido originario de la palabra se ha mantenido de alguna manera, pese a todas las transformaciones de significado, hasta el presente. "Ideología" es primeramente teoría en el campo de lo político, lo social, lo económico, que no le conviene al político actuante; un "ideólogo" es todo el que no está dispuesto a sacrificar sus intelecciones teóricas a una situación política o a una finalidad política momentánea.

Hasta en los Estados totalitarios con una única ideolofía fijada, se percibe la tensión, permanentemente se lucha contra desviaciones, contra disidentes, que no saben acomodar su ideología lo suficientemente rápido al giro táctico respectivo. Se trata de una intensa contraposición entre teoría y praxis que ciertamente y en otras circunstancias existe de alguna manera. Esta tensión se da no solamente entre la ideología contraria y la propia, sino también frente a la propia, entre el "ideólogo" y el "político". Pues vista desde la perspectiva de la ciencia, toda doctrina determinada políticamente, influida por determinados intereses aparece como simple "ideología acientífica". El concepto adquiere otro sentido, según quien lo utilice: el político o el teórico.

Pero como se sabe —y sobre ello me ocuparé en seguida— la palabra ideología experimentó en el curso del siglo XIX un cambio profundo. Hoy es tan plurívoca como todas las palabras que se aplican al mismo tiempo en la ciencia y en la vida cotidiana, en la publicística y en el discurso diario. Uno de los cambios de más ricas consecuencias lo sufrió la palabra en Karl Marx —en quien es clara la relación con la filosofía y los ideólogos franceses anteriores—, ya en su escrito temprano que lleva el título *La ideología alemana*, y en general en el marxismo. El concepto marxista de ideología presupone una determinada especie de relación entre ser y conciencia, para él la ideología es el reflejo de una realidad social y con ello la expresión de determinados intereses. Este

concepto marxista de ideología suele ser aplicado en forma popularizada y hasta por no-marxistas, puesto que se presta de manera excelente a la desvalorización de las ideologías contrarias. Pero él fue también el punto de partida de un importante desarrollo científico, de la génesis de la teoría del carácter ideológico del pensamiento, de la sociología del saber, que finalmente fue empujada a plantear la pregunta de si el respectivo concepto de realidad con el que se miden estas ideologías no está determinado ideológicamente.

Por encima de esto hay un concepto muy general y bastante vago de la ideología, como, por ejemplo, en el giro "los fundamentos sociológicos e ideológicos" de este o aquel fenómeno. Allí se dan a entender los fundamentos espirituales, intelectuales, y sociales y se aplica, porque eso resulta mejor, un término técnico que suena elegante. Naturalmente que también aquí, tras de este giro, se encuentra una determinada concepción de la relación, formada por las realidades ya nombradas, entre "espíritu" y "sociedad", entre "idea" y "realidad".

Pero ya ahora será claro que cuando se habla de ideología, lo primero que se debe hacer es decir qué se quiere entender por ello, que se tiene que poner como base un determinado tema, un determinado planteamiento.

A continuación ha de hablarse de "ideologías" como fenómenos concretos, determinados históricamente, que se designarán de preferencia así. Se ha hablado de un "haz de ideas históricas", que "han crecido hasta formar una configuración interiormente más o menos encadenada en un contexto", fenómenos como liberalismo, conservadorismo, socialismo y los nacionalismos ligados variadamente con éstos. Estas ideologías pueden caracterizarse de manera ideal-típica como sigue: quieren ser a partir de sus orígenes, ciencia, y lo son también en medida considerable. Pero también afirman que descansan en leyes insuspendibles, sean éstas de convivencia económica o del desarrollo histórico, y con ello se convierten ya en visión del mundo, en metafísica, no sólo en el sentido de Napoleón. Y, finalmente, son programas polí-

ticos, tanto como los partidos políticos son indicaciones e instrucciones para la acción. La variedad de las ideologías se complica además porque ellas son capaces de unirse y entrecruzarse entre sí de la manera más variada. Las ideologías de este tipo se forman desde el tardío siglo XVIII hasta la mitad del siglo XIX y viven hasta nuestros días, si bien debilitándose claramente. Ellas tienen, pues, un lugar histórico determinado, ellas han surgido bajo presupuestos concretos. De ahí que se pueda preguntar legítimamente si su debilidad, hoy comprobable, no está en relación con la desaparición de aquellos presupuestos que en otro tiempo las hicieron nacer. En este sentido, creo yo que se puede hablar de una "era de las ideologías", teniendo en cuenta aquí que este espacio de tiempo, el de las irrupciones del mundo moderno, no puede caracterizarse naturalmente sólo por el surgimiento de las ideologías. Como se ha dicho, las ideologías son configuraciones de género peculiar de variada estructura, ellas contienen enunciados científicos, enunciados correctos sobre relaciones de hecho o aquellas que quieren serlo, comprobaciones de hechos reales y conjeturales; ellas contienen interpretaciones metafísicas de sentido, valoraciones, exigencias políticas. Pero lo que a ellas, a estos haces de diversos elementos, les da unidad interna es un elemento utópico, una peculiar "fe en la historia", que opera de manera más o menos fuerte en estas ideologías. Esto lo puso en claro Karl Mannheim en su libro *Ideología y Utopía*, y nosotros habremos de partir de esta comprobación si deseamos determinar la ubicación histórica de estas ideologías.

Como utópica designa Mannheim una "orientación que trasciende la realidad; que, pasando a la acción, rompe en parte o totalmente el orden del ser establecido". Se trata para él de la irrupción de utopías de género determinado —hay muy variadas—, de la Utopía quiliástica o, como diríamos mejor, de la Utopía "del fin de los tiempos", es decir, de un fenómeno determinado, ligado a la cristiandad occidental, a la vieja Europa. Como paradigma de este quiliasmo religioso, que según su opinión por primera vez pasó a la acción, citó Mannheim la figura de Thomas Münzer.

Luego se dedica al análisis de la conciencia utópica en las ideologías modernas liberales, conservadores y socialistas. La "idea liberal-humanitaria" recupera la palabra "idea", que Mannheim define en este contexto como Utopía dirigida hacia adelante, que transforma toda la existencia. La Utopía se une en esta idea liberal-humanitaria con el pensamiento del progreso, del progreso de la razón. Pero aquí se debilita el cambio quliástico y se convierte en un progreso infinito, la plena satisfacción del sentido se desplaza hacia un futuro lejano, incalculable. La idea conservadora nació como contragolpe de la liberal-progresista. De ahí que según Mannheim, para Hegel, quien por cierto también ha sido interpretado de otra manera, el presente es el tiempo final de la historia, de aquella historia que según Hegel fue progreso en la conciencia de la libertad, pero cuya "idea" tan sólo al final puede ser conocida. Y en los románticos, en las escuelas históricas, aparece esta idea hundida en la realidad histórica, en el pueblo, en el Estado, en el derecho, en el lenguaje. Ciertamente que hay en este pensamiento conservador, y creo que puedo agregarlo, otros puntos de partida o posiciones, esto es, puras antiposiciones frente a la idea del progreso: la idea de la caída, de la decadencia; y las ideas del progreso y de la decadencia se entretejen y combaten entre sí en el siglo XIX en serie ininterrumpida. Pues todo lo que a los liberales aparece como progreso, se concibe en el pensamiento conservador como decadencia, como atomización de la sociedad. Y un hombre como de Maistre, uno de los primeros filósofos de la Restauración, ha dicho: *"Le genre humain retrograde"*, la humanidad retrocede, decae. Desde aquí se podría seguir el camino hasta las utopías negativas del presente, la pintura de una imagen futura terrible de la conclusión del desarrollo humano, de la historia. Pues el representante importante de este modo de pensar, Charles Baudelaire, estuvo fuertemente influido por de Maistre. También pertenece como forma tardía a la "era de las ideologías".

Y finalmente el "socialismo", que proviene del pensamiento del progreso y está ligado a él, pero que espera la emergencia del fin de los tiempos con el derrumbe, el derrumbe cercano de la época burguesa capitalista, tanto en el socialismo "utópico" —como en el *Nouveau Christianisme* de Saint-Simon—, como también en el "socialismo científico", es decir, en el marxismo. Las dos direcciones, el socialismo "utópico" y el "científico" entrañan tanto ciencia como Utopía. El marxismo se muestra justamente como la ideología ideal-típica, aunque como se sabe él no quiere ser, justamente, Utopía, sino ciencia. Se podría objetar que Marx puso al revés la dialéctica hegeliana de la idea, que acudió a la realidad. A eso hay que decir que el género de esta realidad social, de este "ser" social, se encuentra ya ideológicamente y en alta medida previamente preparado. Pues como "realidad social" aparece aquí la sociedad económica deslindada del Estado, llamada sencillamente la "economía", tal como se fue formando en el Estado absoluto. Lo que diferencia al socialismo "utópico" del "científico" es su "fe en la historia".

La moderna sociología ha aprendido a recurrir al trabajo empírico de investigación, a volver siempre al material inmediato, concreto. Exactamente lo mismo cabe aplicar al historiador. Él debe acercarse siempre de nuevo a relaciones concretas; cuando, por ejemplo, se confrontan fenómenos espirituales o intelectuales —y ese es el problema que esencialmente se presenta aquí— con la realidad, entonces hay que buscar aprehenderlos inmediatamente. No se puede sencillamente trabajar con supuestas realidades fijas e ideológicamente formadas como, por ejemplo, "feudalismo", "burguesía", etcétera, si se espera un resultado científico. Ciertamente, cuando se opera con ello entonces sale precisamente el resultado que se había presupuesto, puesto que esta supuesta realidad ya está ideológicamente formada.

Llama la atención que Mannheim exponga la Utopía, en especial la utopía liberal y su teoría de las ideas, exclusivamente con material francés y alemán. Aquí apenas se menciona a Inglaterra y al mundo anglosajón. De

hecho, las ideologías son en el pleno sentido concluso, esencialmente un fenómeno "continental", un fenómeno del mundo burocrático-industrial —teniendo en cuenta que en el "Continente", el acento y el prestigio caen esencialmente sobre "burocrático"—. Sería ciertamente falso el no ver el problema de las ideologías en el mundo anglosajón. Pero aquí se encuentra situado de otra manera. Ante todo, las ideologías no están ligadas, de la misma manera que en el Continente, a partidos y programas de partidos. Ha sido preferentemente un optimismo liberal de progreso el que domina o ha dominado aquí, y por cierto que esencialmente como convicción social general. En la política, en la lucha entre los dos partidos, pero también, dentro de los partidos, entre las alas, de lo que se trata es de la cuestión de un compromiso o de una más fuerte radicalidad. El elemento utópico aparece en las ideologías políticas de manera menos acentuada. Eso estará en relación con el hecho de que aquí se impuso desde muy pronto una relativa tolerancia, de que hubo y hay un amplio estrato de no-conformistas, de sectas y denominaciones, que el elemento utópico-quiliástico se retiene en la esfera religiosa y que no puede ser trasladado a la política secularizada.

Pero de todos modos hay que llamar la atención sobre fenómenos como la teoría de la "armonía de los intereses privados", una tesis deísta en la Inglaterra del siglo XVIII, que influyó tan profundamente en la naciente Economía; hay que llamar la atención además sobre el utilitarismo de Bentham y el evolucionismo del estilo de Herbert Spencer, corrientes que han tenido respectiva y muy fuerte vigencia en el mundo anglosajón, pero que también han influido en las ideologías continentales. Pero es preciso recordar que Herbert Spencer en su autobiografía designó "la fe en la insuperabilidad de la razón como la superstición de los filósofos". Las ideologías, en el sentido continental, sólo pueden existir en una determinada situación histórica, y están ligadas a ésta.

El presupuesto fundamental es la tensión entre ideología y política —"política real", como preferentemente solía decirse desde mediados del siglo XIX— entre "ideó-

logos" y "políticos activos". Esta contraposición va a presentarse con toda fuerza en una época en la que se han conmovido formas tradicionales y no se han encontrado nuevas. La era de las ideologías comienza con la decadencia de la vieja Europa, con la emergencia del mundo moderno. Pero no es esta conmoción, la ruptura revolucionaria, la que tuvo aquí operancia, sino ante todo un concepto de política, preparado desde hace tiempo —política ya no en el sentido de un actuar que abarca todas las cuestiones públicas, sino política como técnica de la adquisición y de la afirmación del poder, como un actuar por razón de Estado; política, tal como fue desarrollada en este sentido por primera vez por Maquiavelo. A ésa se refería Napoleón, cuando en Erfurt dijo a Goethe, en 1808: "La política es el destino", y por eso ya no es posible un drama del destino en el sentido antiguo—, en torno a eso se desarrolló el diálogo. Esta especie de política presupone el Estado moderno, el Estado soberano, que en su esfera especial se ha deslindado de los poderes universales, ante todo de la Iglesia; política es aquí esencialmente acción de política exterior y de política interna en el sentido de una autoafirmación del Estado hacia fuera y de sus dominadores hacia dentro. De ahí que política interior o "policía" —la palabra tomada en el sentido antiguo— fue durante mucho tiempo idéntica con administración interna, hasta que el surgimiento de los partidos políticos hizo aparecer la política de partido. Política de partido e ideología estuvieron durante mucho tiempo y están aún en estrecha relación, pero también en tensión.

Se debería investigar el cambio de significación de la palabra política desde su sentido aristotélico-platónico como ordenación total de la *polis*, pasando por el concepto escolástico de *politia ordinata*, que designa tanto la Iglesia como el Estado, el dualismo del mundo cristiano, hasta la palabra "policía", derivada de allí, una palabra que se refiere primeramente a todo el orden anterior y luego al aparato de dominio que garantiza aquél, con el que los ideólogos se ocupan tan fácilmente cuando se enfrentan a los políticos; también el conservador señor

de Marwitz, a quien el príncipe Hardenberg, un político *pur et simple*, hizo encerrar en el fuerte de Spandau.

No se puede evitar el aludir aquí brevemente al antiguo concepto de política, que fue formado por los griegos y que influyó hasta el siglo XVIII. La política, aquí por primera vez como ciencia, vista como una parte de la filosofía, constituye una amplia teoría de la *polis* junto a la *Oeconomica* como una teoría de la casa, y de la Ética como una teoría del individuo. Análogamente, la filosofía teórica está construida por la *Physis*; a todas las gradas de este pensamiento, de este pensamiento del cosmos, las determina un principio unitario del dominio, del *nus* en el cosmos, de la *psyche* en el organismo, de la razón por encima de los instintos, del señor de la casa en la casa, el hombre de Estado en la *polis*. Y este pensamiento está orientado según el *agathon*, el *summum bonum*, según lo que Dilthev ha llamado "el monoteísmo metafísico de la Antigüedad". Tiene su categoría central en el pensamiento sobre el hombre y la sociedad en los conceptos de *areté, virtus*, virtud.

Este pensamiento que sobrevivió hasta el siglo XVIII, era ciertamente "trascendente del ser", "irreal" en el sentido de Mannheim, es decir, ideológico. Pero yo temo que un tan amplio concepto de ideología pasa de lado la pregunta decisiva. Aquí se supone un ser separado de un deber ser, una realidad, que no la había de esta manera antes de la era de las ideologías. Erich Auerbach ha mostrado en su libro *Mímesis* "la realidad expuesta en la literatura occidental", el principio operante desde la Antigüedad, de la separación del estilo, hablando modernamente, de la desfiguración de la realidad en una forma expositiva heroico-intenso y una satírica-cómica. Esta contraposición ha sido superada definitivamente por el moderno realismo. Y ése es justamente el momento en que se formulan las ideologías. De una poesía y literatura, cuyo objeto fueron una vez el héroe y la virtud, luego el bufón y el vicio, sabían los lectores durante siglos muy exactamente que aquí no se trata de la exposición de su realidad, de su "realidad social", sino de la exposición de su mundo, de cómo debe ser y cómo no

debe ser, de sus virtudes y de sus vicios. Y tan sólo al realismo histórico del siglo XIX se le pudo ocurrir tomar las dos formas de exposición como reflejos de una realidad y deducir de allí una sucesión de florecimiento y decadencia.

Carece de sentido evidentemente aplicar al mundo entero de la poesía y literatura antiguas o viejas nuestro concepto de ideología. Exactamente lo mismo cabe aplicar a un libro como *La Política* de Aristóteles, que durante dos siglos sigue siendo el libro fundamental del pensamiento político, aunque o porque no fue ni realidad ni ideología, y cabe aplicar también a una historiografía orientada por los *exempla*, dirigida a registrar los vicios y los defectos. Se podría hablar, pues, de una "era pre-ideológica".

Al pensamiento antiguo y viejo se le ha dado, como se ha dicho, la amplia teoría de la *polis*, que abarca Estado y sociedad en sentido moderno, de modo que Tomás de Aquino y aun en el siglo XVII Suárez podían decir: *Societas civilis sive res publica sive populus*. Pero el Estado moderno desarrolla el concepto específico de una sociedad deslindada del Estado. Este es un elemento esencial que se hace fundamental para las ideologías y naturalmente también para las nacientes ciencias sociales. El Estado absolutista concentra el poder del Estado en su mano. Así podía decir Luis XIV en la instrucción para su nieto: "Dentro del Estado el rey constituye la Nación, y el individuo privado constituye solamente un individuo singular, frente al rey". Pensada consecuentemente hasta el fin, significa esto la relegación de los *pouvoirs intermédiaires*, de las autonomías locales y de los estamentos fundados en ellas. Hasta tal punto no se ha llegado en Francia antes de la Revolución, pero el socavamiento de los *pouvoirs intermédiaires* transforma en Francia el tercer estamento de las ciudades en el *tiers-état* de las amplias masas, de los ciudadanos y los campesinos que se declararon nación en 1789.

Pero las palabras de Luis XIV muestran que al poder del Estado concentrado en el rey y en el aparato de dominación se le podía contraponer el individuo. El pensamiento político de la época siguiente está fuertemente determinado por la pregunta de cómo se puede construir sobre individuos una unidad política. Pero entre estos individuos en el Estado hay muy variadas relaciones, que en sí pueden ser concebidas como "sociedad" deslindada del Estado. Paul Joachimsen ha descrito este fenómeno "sociedad" que fue "segregada por el Estado"; aparece en primeros intentos en las cortes del Renacimiento italiano y completamente formada en la Francia de Luis XIV, donde se formó una sociedad de especie supraestamental que abarcaba la alta nobleza y la gran burguesía parisiense con sus puntos de reunión en los salones, tal como lo han descrito Erich Auerbach y Werner Krauss. Y esta "buena" sociedad es evidentemente el modelo en el que se podía formar un concepto impolítico de sociedad cada vez más amplio. Con otras palabras: Estado y sociedad, en sentido moderno, se divorcian. Para nuestro contexto es importante que hacia 1750 se forma un grupo especial en esta sociedad que se designa *société des gens de lettres*. Fueron Voltaire y el círculo de los enciclopedistas —y eso lo ha mostrado Fritz Schalk en sus investigaciones sobre la génesis de la autoconciencia literaria en Francia— en quienes se operó este surgimiento. Ante todo D'Alembert fundamentó en su *Essai sur la société des gens de lettres* esta autoconciencia del literato y publicista que ahora vive de su pluma y que quiere ser independiente, que en un Estado absolutista quería tomar posición independientemente frente a las cuestiones de la política, que representa el "espíritu", el "espíritu del tiempo", del "mundo" o del "pueblo". Es evidente que aquí se daba uno de los presupuestos más decisivos para el nacimiento de las "ideologías" y de los "ideólogos" y su peculiar tensión ante la política. Al mismo tiempo, este proceso histórico desarrolló aquella situación que trataron de superar y dominar las ideologías, cuando operaron con conceptos como Estado, sociedad, nación, clase, etcétera.

Aquí habría que mostrar cómo el contenido material de las ideologías estuvo y fue determinado por esta situación. Ese es por cierto un tema muy amplio que al mismo

tiempo abarca el nacimiento de las modernas ciencias sociales y de la historia. Debo satisfacerme con un par de rúbricas: el Estado europeo absoluto con despotismos exteriormente semejantes de otros tiempos y espacios. Su idea de soberanía nunca había superado *ex fundamento* la vieja visión europea jurídica del derecho que está por encima del dominador y del pueblo, pero tampoco había estado en condiciones de relegarlo en principio. De ahí que con y contra el Estado absoluto, su soberanía, su razón de Estado, su política en el nuevo sentido, se rebele el moderno derecho natural profano. Por su contenido material es primeramente un derecho estamental y se transforma luego, es decir, en el siglo XVIII en un derecho ciudadano, en un derecho del *citoyen*. En el Estado absoluto surge una sociedad ciudadana que luego se declara como nación. Libertad e igualdad, igualdad de derecho son sus principios fundamentales. Ahí sigue teniendo operancia una vieja herencia europea, sólo que ahora se trata de la libertad frente al Estado en el nuevo sentido y de igualdad de derecho en toda la sociedad ciudadana y ya no como antes en las asociaciones pequeñas autónomas y locales.

En estrecha unión con el moderno derecho natural se encuentra la interpretación histórica de estos procesos. En Francia, hacia 1575 Franciscus Hotomanus en su *Franco-Gallia* había declarado la discusión entre los estamentos nobles y la monarquía absoluta como una lucha entre la libertad germánica de los conquistadores francos y la sumisión de los galorromanos. Y en torno a esta tesis, que aquí no ha de dilucidarse materialmente, se disputó apasionadamente en una amplia literatura durante los siglos XVII y XVIII. Montesquieu participó muy esencialmente en esta discusión, hasta que entonces Sieyès en 1789 declaró como nación el *tiers-êtat* de los ciudadanos y los campesinos, de los "galorromanos" y dijo que cuando la nobleza francesa invocara su descendencia germánica se la debía mandar a las selvas de Germania. Eso lo sabía aquella ilustre sociedad en el Salón Blanco del castillo de Berlín cuando vio entrar a este hombre.

Esta discusión opera con la contraposición de las dos

clases, de la dominadora y de la dominada. Y esta contraposición es también una contraposición de razas, tomando la palabra en el sentido viejo y aún hoy en parte occidental-europeo como una comunidad de ascendencia no definida en detalle. Y la terminología de clase, desarrollada aquí, con toda su herencia del mundo de dominio del final del siglo XVIII, fue tomada luego por Saint-Simon, por Guizot y Thierry en la naciente sociología y en la historia. El conde de Gobineau apoyó su tesis y teoría de las razas adhiriéndose de manera inmediata a Boulainvillers, el defensor principal de la tesis de la libertad germánica de la nobleza francesa. En dos palabras, las ideologías de clases y de razas están fuertemente determinadas por este punto de partida. Así el concepto de "clase dominante", traducido a las relaciones del siglo XIX, tiene un eco extraordinariamente fuerte. Por el contrario, las contracorrientes conservadoras, románticas y reaccionarias desarrollan una ideología de estamento. En un primer momento podría parecer como si aquí se quisiera mantener o se debiera recurrir a una situación vieja, superada desde hace mucho tiempo en Occidente —concretamente, en Francia—, así ante todo en Alemania. Pero mirando las cosas más de cerca resulta que estas ideologías conservadoras tienen de común con sus contrincantes el nuevo concepto de ciudadano, de la sociedad ciudadana, que ya está más allá del cambio radical. Y por lo demás no ha de sorprender cuando se sabe que el absolutismo ilustrado, ante todo en sus grandes codificaciones jurídicas, conocía ya en esbozo al ciudadano. Ahora esta sociedad completamente moderna que se había deslindado del Estado, debe ser diferenciada, según el pensamiento de los ideólogos conservadores, en "estamentos", estamentos que, como decía su primer historiador en Alemania, Hüllmann, en el año 1806, ahora deben ser desnudados de su "medievalidad". Pero la suspensión de esta medievalidad aniquila justamente lo antiguo estamental y conduce a una sociedad ciudadana. Los estamentos son entonces, como las clases, asociaciones de una sociedad moderna que no había habido en este sentido antes del siglo XVIII. Así, durante todo el siglo XIX

y todo el XX se discute en las ciencias y en las ideologías en torno al tema "estamentos o clases", en tanto que en la realidad esta configuración es, como se sabe, cada vez más inasible. El mismo problema habría que tratar en relación con los conceptos de nación y pueblo, que justamente fueron formados por esta situación de Estado y sociedad, de clase y estamento, y que adquieren, por ellos, la figura que determina el nacionalismo del siglo XIX.

Las ideologías pretenden, además, ser ciencia y lo son al menos en la época de su formación en medida considerable. Ellas buscan apoyarse en los resultados científicos de su tiempo. Uno de sus presupuestos es la ciencia moderna, tal como ella surgió en los siglos XVI y XVII. Ese es ciertamente un problema muy complejo. El proceso comienza con la formación de las ciencias naturales mecánico-matemáticas, a ellas siguen en el siglo XVIII la biología con su nuevo concepto de organismo, luego la psicología y las ciencias sociales; finalmente, ya en núcleo en la Ilustración y decisivamente en golpe contra ella, el pensamiento histórico moderno. Estas ciencias de nuevo tipo —sobre eso ha llamado constantemente la atención Karl Jaspers— son fundamentalmente inconclusas, son abiertas, no redondas, en contraposición clara con el tipo de ciencia y filosofía creado por los griegos y que se arraiga en la idea del cosmos. Eso fundamenta de antemano una relación de tensión con las ideologías que aprovechan respectivamente un estadio de la ciencia determinado históricamente y quieren mantenerse asidas a él. Y estas ciencias determinan notoriamente también el concepto de realidad, de la realidad a las que se contraponen las ideas y las ideologías. Real es lo que se puede aprehender con los métodos de estas ciencias. Pero la sucesión temporal, de la que ya hablé, el gradual surgimiento de las ciencias particulares, tiene una sucesión peculiar. Las ciencias más modernas, recién surgidas, trabajan primeramente con modelos conceptuales de la grada anterior, así, por ejemplo, la biología con modelos mecánicos, las ciencias sociales y de la historia con modelos biológicos. Pero uno se encuentra, en relación con la tendencia que podemos comprobar en las ideologías, con

el hecho de que ellas quieren desarrollar una imagen completa del mundo, una visión del mundo. Justamente una imagen del mundo semejante, cerrada en sí, tiene la filosofía griega, comprendiendo la ciencia, con su idea del cosmos, con su pensamiento cosmológico. Y este modelo intelectual sigue operando fuertemente, los grandes sistemas del siglo XVII desde Descartes hasta Leibniz intentan lo mismo con los medios de la nueva ciencia. Como este pensar sistemático no pudo sostenerse a la larga, se intentó interpretar las ciencias particulares de manera análoga metafísicamente, deducir los altos estratos de los inferiores y hacerlos determinar por éstos. Por fin se elevan, a esencias seudometafísicas, categorías fundamentales particulares: los predicados de Dios como omnipotencia y carácter de persona, se transponen a ellas; "la sociedad" o "la historia" se conciben como omnideterminantes y forzosas. Sociedad, nación, pueblo, clase, tienen carácter de persona, una *volonté générale*, hay un espíritu de mundo y espíritus de pueblos, una conciencia de clase en sentido objetivo.

Especiales dificultades presenta este pensamiento en los conservadores, ante todo en los ideólogos cristianos; pues este pensamiento contradice su actitud fundamental. Pero ellos saben esquivar esta dificultad; eso lo muestra su indiscutible dependencia de la nueva situación. Un hombre como de Maistre ha intercalado entre Dios y la sociedad al tiempo, del que dice que es el *premier ministre de Dieu dans le département de ce monde*; y de este primer ministro cabe decir evidentemente lo que por lo demás no corresponde a sus opiniones políticas, *le roi règne, mais il ne gouverne pas*, es decir, con ayuda de este tiempo y el crecimiento en él se puede adjudicar a la sociedad la misma posición todopoderosa que no es posible si se admite una acción inmediata de la providencia divina. Con ello se encuentra en estrecha relación una manera política e ideológica de hablar, que goza de gran difusión, es a saber, la permanente confrontación de lo crecido históricamente y de lo hecho. Ciertamente, la Constitución inglesa ha "crecido" históricamente. Cuántas cabezas cayeron en el "nunca seco bloque" en la *To-*

wer hasta que este "crecimiento" se cumplió en grandes decisiones históricas a lo largo de siglos, es cosa que forma parte de otro capítulo. Las constituciones francesas tuvieron que "hacerse" en la situación dada. Pero la confrontación de esta contraposición recoge un concepto teológico, a saber la contraposición entre *creare* y *facere*, entre el crear del creador y el hacer de los hombres, y ésta es una manera de hablar que se impone de modo típico justamente en el momento en el que se ponen en marcha las ideologías. Aquí es preciso recordar que hasta 1760 sólo Dios era Creador, desde entonces hay miles de hombres "creadores"; pero todas estas cosas penetran en las ideologías y tienen largo efecto.

Este momento metafísico de proveniencia antiescolástica está ligado estrechamente en la historia europea con el pensamiento cristiano de la historia. En su análisis, Mannheim aludió a la figura de Thomas Münzer; desde ahí se pueden seguir las líneas hasta remontarse a Joaquín de Fiore y al círculo de los Espirituales en los siglos XIII y XIV. Llegamos, pues, a un estrato algo más profundo. Hoy se han puesto de presente en lo esencial las relaciones y los contextos que conducen no solamente a Münzer sino también a la Ilustración y al Idealismo alemán. Pero no se trata de la genealogía literaria, por así decir, de las Utopías quiliásticas, pues eso no puede bastarnos. Primariamente se trata de una crisis de la imagen cristiana de la historia que se hace aquí patente. Hasta entonces —hasta alrededor de 1200— la historia sacra y la historia del mundo se encontraban ligadas entre sí, si bien de manera expedita. La última de las monarquías mundiales, que surgió al mismo tiempo que la acción redentora de Cristo, debería permanecer hasta el fin de los tiempos. Pero luego, en el siglo XII, de Fiore hizo seguir al Reino del padre, de la ley, del Antiguo Testamento, un tercer Reino del Espíritu Santo, un Reino del monacado como estadio final. Aquí, sobre la base del Apocalipsis se sostiene una tesis que Agustín había calificado de *ridicula fabula*. Se presenta realmente una crisis de la imagen de la historia, que se muestra en que decae la imagen tradicional histórica de la *Historia*

mundi, que ésta desciende hasta en el siglo XVIII a secos libros escolares, que penetra en la historiografía una amplia corriente de materia popular fabulosa, que al fin surge en el humanismo una historiografía pragmática que trata los tiempos y los pueblos singulares y que está estrechamente ligada al nuevo concepto de política.

En todos los siglos siguientes no se ha escrito una historia cristiana del mundo. La *Biblia de la historia* de Sebastián Frank es la obra de un Espiritual. Desde la alta escolástica hasta el siglo XVIII, la historia queda relegada de las universidades y de la organización eclesiástica central formativa. Tan sólo en 1681, después de un medio siglo, intentó Bossuet de nuevo, siendo obispo de la corte de Luis XIV, en su *Discours sur l'histoire universelle*, escribir una historia cristiana del mundo como totalidad. Pero de manera totalmente diferente a como se hacía antes, quiere unir el acontecer real del mundo y la historia sacra de manera inmediata, quiere exponer el progreso del cristianismo en el mundo. Rompe con Carlomagno, pues en la época siguiente ese intento no hubiera podido realizarse. Pero la moderna filosofía de la historia desde Voltaire hasta Hegel se funda en Bossuet, haciendo el intento de dar a la historia del mundo un sentido mundano. Pero en ese intento emerge la concepción espiritualista fundamental, la irrupción de una era final del mundo. Es evidente que tras estas transformaciones de la imagen europea de la historia se encuentran las decisiones de la historia europea misma. Se trata de la relación entre Iglesia y orden mundano, aquí como en otras cosas tan decisiva para Europa. La discusión de las dos esferas desde las grandes luchas de la alta Edad Media desvaloriza la imagen tradicional de la historia. Al clero, que provisionalmente ha llegado a adquirir una posición directiva en lo político, se le contrapone la imagen contraria espiritualista de Joaquín de Fiore, una Iglesia espiritual. Este divorcio de Iglesia y mundo es, según creo, el primer punto de partida del proceso peculiar de Europa de una creciente mundanización, de la secularización o como se quiera llamar a estas cosas. Pero es evidentemente un problema muy

complejo. Se deberían colocar aquí en este contexto los Estados y los sistemas de Estados, su política y el derecho natural profano. Pero también la pregunta por el origen y los motivos de la secularización no puede ser entendida sólo a partir de la independización de esferas mundanas autónomas, sino que debe ser igualmente entendida a partir del desarrollo interno religioso-eclesiástico. Desde la crisis de la Iglesia en la Alta Edad Media emergen tendencias radicales en los flancos extremos, Espirituales y Racionalistas, y se encuentran rápidamente como aliados exteriormente. Las dos amenazan la antigua imagen heredada del hombre cristiano, según la cual el hombre vive en la "era de yerro" en "relativo derecho natural" tras el pecado natural y necesita redención.

La filosofía de la historia recoge de la teología de la historia el momento metafísico, el intento inicial de una interpretación total del mundo social-histórico; pero ella coloca en vez de la providencia divina la razón y su "progreso", la razón del Estado racional y, luego, de la sociedad racional, más enérgicamente la de las ciencias naturales matemático-mecánicas, cuyo progreso hacia sus fines concretos es empíricamente comprobable y se convierte con ello en modelo "del progreso" de la historia. Éste es la fuerza impulsora en la historia, como progreso del espíritu humano en Condorcet, como "progreso en la conciencia de la libertad", del espíritu del mundo en Hegel. Lessing, refiriéndose directamente a Joaquín de Fiore, coloca a continuación de las dos eras del Antiguo y del Nuevo Testamento una tercera era de la razón. Turgot —primero para la historia de las ciencias naturales— colocó en el lugar de los tres Reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo una ley de los tres estadios del progreso, desde la religión pasando por la metafísica hasta la ciencia; Augusto Comte elevó este decurso a la ley de la historia en general. En Karl Marx, la historia ocurre en las tres gradas de la protosociedad, de la sociedad de clases y de la sociedad sin clases del futuro, en la que habrá de morir el Estado. Aquí opera una fe en la absoluta capacidad de perfección del hombre por el progreso de la razón, de la idea o por la dialéctica de la

sociedad. De ahí que la Ilustración tuvo que negar el dogma cristiano del pecado original y desarrollar una teoría de la *bonté naturelle* del hombre. De ahí que en el siglo XVIII aparece el problema de la teodicea y con ello la contraposición entre pesimismo y optimismo que opera hasta bien entrado el siglo XIX. En las ideologías conservadoras, restaurativas y románticas aparece la decadencia como contrafigura de la idea del progreso y de la perfectibilidad del hombre, una tesis desmesurada de la corrupción plena del hombre. Según Josef de Maistre, el hombre requiere el dominio de una "élite de castigadores", para Charles Bonald el hombre es malo por naturaleza, bueno sólo por la sociedad. Con ello logra Bonald ligarse al concepto de sociedad de la época y se convierte con Saint-Simon en uno de los presupuestos de la "filosofía de la historia como sociología", tal como la realizó Augusto Comte.

Todas estas teorías creen poseer un saber total sobre el todo de la realidad histórico-social. Por eso ellas convierten a la historia en algo absoluto, forzoso, determinado en su decurso por una regularidad legal. Por eso también su adelanto necesario hacia un estadio final puede predecirse, y en el conocimiento de esta necesidad yace la libertad humana.

La "regularidad" de leyes de la historia es también un derivado mundanizado de la fe cristiana, tal como sigue operando en la contraposición de ser y conciencia, de idea y realidad, el otro factor capital de la historia espiritual europea, la metafísica griega y su "natura" Sólo que su punto de partida originario fue destruido, puesto que se trató de alcanzar su fin con la ayuda de la "razón", es decir, en este caso, con ayuda de las ciencias modernas. Pero ellas teniendo en cuenta su apertura peculiar y su particularidad, no están en capacidad de lograrlo, sin ir más allá de su propio ámbito material y sin absolutizarlo. De ahí que aquí, la sociedad y la historia, la naturaleza y el espíritu se convierten en poderes seudometafísicos. Historicismo y Racionalismo —sea de cuño idealista o de cuño materialista— se pertenecen estrechamente.

En la irrupción del espiritualismo secularizado en el pensamiento histórico ha de buscarse el origen del momento "utópico" en las ideologías. Ya Heinrich Leo, el historiador conservador que enseñó en Halle, había desarrollado en su *Teoría natural del Estado*, de 1833, el tipo de la "ideocracia", para lo cual él alude expresamente al concepto francés de *idée*. Como ideocracia le parecen a él significativamente el dominio de Savonarola y de Thomas Münzer, dos Espirituales perfilados, luego Robespierre y, si llegara a adquirir vigencia, la teoría de Saint-Simon.

Espero que con estas indicaciones he puesto lo suficientemente en claro que las ideologías como fenómeno histórico concreto, tal como he intentado caracterizarlas, forman parte de la irrupción del mundo moderno y que como éste, ellas están profundamente arraigadas en la historia europea. Cuando por lo demás yo digo historia europea y no *la* historia, entonces se ha suprimido con ello un presupuesto esencial de todas las ideologías.

Esto sobre el comienzo y con ello se ha dicho ya también algo esencial sobre el fin. Pues para nosotros resulta aquí la pregunta: ¿qué presupuestos entre los que hicieron surgir a las ideologías siguen siendo eficaces?

Hablar de la debilidad de las ideologías es hoy casi ya un lugar común. Ya hace cuarenta años, en la primera edición de *Ideología y Utopía*, Karl Mannheim había hablado de ello, y de hecho en el mundo occidental no hay ahora apenas aquellos "partidos de visión del mundo", que apenas hace unos decenios se encontraban frente a frente en contraposición inconciliable y que de esa manera contribuyeron considerablemente al surgimiento de las dictaduras. Pero de todas maneras, aún hoy se puede comprobar la operancia de las ideologías por doquier; Götz Briefs ha traído una cantidad de material interesante sobre este tema en su libro *Entre capitalismo y sindicalismo*. Considerablemente más fuerte es la operancia de las ideologías fuera del ámbito de la cultura occidental. Aquí se mantienen no solamente por la presión de los sistemas políticos, aquí se ofrecen también como sustituto de las actitudes religiosas y espirituales

socavadas por la irrupción de las formas industriales de existencia. Las fuerzas contrarias directivas que deberían provocar la disolución de las ideologías no han llegado aquí a pleno desarrollo.

Han de considerarse ahora brevemente los momentos del cambio. Como sabemos, las ideologías quieren ser ciencia, pero al mismo tiempo también visión del mundo y programa político. Eso conduce a que los resultados científicos que se recogen en las ideologías, en cierta forma, se petrifiquen. Pero el trabajo científico, con su fundamental inconclusión, avanza continuamente, se abre un abismo entre ideología y ciencia, que es cada vez mayor, y finalmente conduce al abandono de los momentos ideológicos también entre los partidarios de aquellos grupos.

La sociología del saber, que es una continuación adelantada de la teoría de las ideologías, ha destruido considerablemente las ideologías legadas. El momento "quiliástico" de las ideologías ha atado y desarrollado fuertes fuerzas de fe. Por eso se ha hablado de sustituto de la religión. Las Iglesias no quedaron intactas ni intocadas por las ideologías y han cedido contrayendo no pocos compromisos. A eso ya he aludido. Pero en general, las ideologías tropezaron en las Iglesias y en las confesiones, con poderes que no pudieron superar, tampoco, en los Estados totalitarios, que colocaron todo el peso de su aparato policíaco en favor de sus ideologías y contra las Iglesias; este hecho debería conmover a las ideologías mismas, especialmente cuando la propia fe en la historia se ha hecho cuestionable.

Las ideologías, además, contienen pronósticos de futuro, en los que se predice un decurso forzoso de la historia futura. Pero desde entonces han pasado más de cien años, y las cosas no han sucedido en modo alguno como se las había predicho.

Ha habido siempre una mayoría de ideologías, que compiten entre sí y se combaten recíprocamente. Cuando los partidos políticos llegan al poder, entonces lo hacen o bien en unión con otros —consiguientemente deben renunciar a las ideologías y contraer compromisos— o en

formas totalitarias que tratan de imponer con poder el dominio de las ideologías. Aquí habría que aludir a un fenómeno típico, según creo, en la decadencia de las ideologías, al surgimiento del "concepto de mito" en el siglo XIX: al mito en sentido posilustrado, romántico, la interpretación de los mitos antiguos auténticos desde una perspectiva ya posilustrada, orientada ya hacia lo irracional; y al intento —una vez que se ha mostrado ya que las ideologías no pueden mantenerse por sus elementos iniciales científicos— de declarar sus elementos irracionales como mitos y de este modo o bien conservarlos o construirlos conscientemente como instrumentos de dominio. Este es un tema muy amplio, pero se podría poner en claro en la figura de Georges Sorel y sus *Reflexiones sobre la violencia* este surgimiento del concepto de mito —se trata aquí del "mito" de la lucha de clases en contraposición a su "ideología"—. Así mucho indica que la era de las ideologías va hacia su fin. Sería por cierto la peor recaída en la ideología si se quisiera opinar simplemente que con el fin de las ideologías irrumpe el Siglo de Oro, de que justamente la caída en la ideología sea el pecado original en la historia, con que las ideologías gustosamente operan.

No es propio dejarse engañar por la idea de que la decadencia de las ideologías trae consigo peligros de que cuando caen por la disolución de sus elementos utópicos también puede verse amenazado su contenido material y objetivo. Pues estas ideologías concretas contenían mucho más que simples elementos ideológicos y utópicos, y ellas se enfrentaron a problemas que aún son hoy una tarea para nosotros. Aunque abandone la armonía utópica de los intereses privados, existen empero las leyes de la economía de mercado. Aunque ya no se crea en el Estado del futuro, sigue siendo importante el problema de la seguridad social en la sociedad industrial. Aun cuando ya no se considere la historia como algo forzoso y como un poder seudometafísico, sigue teniendo vigencia la historicidad del hombre y de la sociedad, y la pregunta: ¿qué vive aún de auténtica tradición histórica; o como tal vez podría decirse mejor: de auténtica continuidad?

De entre la innumerable literatura sobre el problema de la ideología menciono:

Karl Mannheim, *Ideologie u. Utopie*, 3ª ed., Francfort, 1952.
Hans Barth, *Wahrheit u. Ideologie*, Zürich, 1947.
Th. Geiger, *Ideologie u Wahrheit*, Stuttgart, 1952.
H. Arendt *Ideologie u. Terror*, Offener Horizont. Festschr. f. K. Jaspers, Munich, 1951.
Götz Briefs, *Zwischen Kapitalismus u. Syndikalismus*, Berna, 1952.
Ahora: K. Lenk, *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (Soziologische Texte 4), 2ª ed., Neuwied, 1964.

LA "CASA GRANDE" Y LA "OECONOMICA" DE LA VIEJA EUROPA

Las modernas ciencias económicas tienen su centro en la economía nacional, la teoría de la economía de un pueblo, que ha desarrollado todo el aparato conceptual con el que ellas trabajan. Como una ciencia especial cerrada en sí misma, la economía nacional es una creación de la segunda mitad del siglo XVIII.[1] Ciertamente, su prehistoria se remonta hasta la Antigüedad, concretamente hasta Aristóteles, y ya en la Escolástica tardía se encuentran importantes inicios. Pero ante todo fueron la teoría y la práctica del mercantilismo las que tuvieron para ella significación esencial. Pues es entonces cuando nace al mismo tiempo que el Estado nacional justamente aquella "economía de un pueblo", de la que luego se desarrolló la economía nacional, la teoría de la economía de un pueblo. Pero como sistema cerrado en sí, como ciencia especial autónoma descansa ella en el descubrimiento de la "circulación económica" de François Quesnay y en las teorías de Adam Smith. Su núcleo lo constituyen las leyes de la economía de mercado. Ella es esencialmente una teoría del "comercio", pero esto no en el sentido de que ella descuida las otras ramas de la actividad económica, sino en el sentido de que sus conceptos fundamentales se han formado para el mercado, el comercio, el intercambio. La teoría del valor de los precios tiene para ella permanente importancia central. También los teoremas fundamentales para la economía agraria como la teoría de la renta de fincas o la ley de Thünen se elaboraron desde la perspectiva de la relación de la agricultura con

[1] E. Salin, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, 4ª ed., Berna, 1951.

el mercado. Este pensamiento o noción del mercado era desconocido a los siglos anteriores. El mercantilismo primeramente colocó en el centro de su pensamiento preferentemente político-económico los "comercios", pero de allí no sacó aún las consecuencias teóricas decisivas, sino que más bien expuso sus nuevas concepciones en las formas tradicionales del pensamiento, del mismo modo en que la filosofía del siglo XVII buscaba nuevos caminos en los sistemas metafísicos tradicionales.

Quien busque antiguas teorías económicas podría inclinarse a suponerlas en los escritos antiguos y medievales que llevan el título de "Oeconomica". Su tradición va desde Jenofonte y Aristóteles pasando por la escolástica medieval hasta llegar a la época moderna. Sin desarrollo interno durante mucho tiempo, la Oeconomica legó los conceptos fundamentales de la teoría de la casa a través de los siglos. En el siglo XVI se liga con la nueva teoría agraria que comienza a nacer sobre fundamentos antiguos. Aún en la era del mercantilismo hay una amplia literatura "económica", la llamada "literatura de los *pater familias*".[2] Pero estos "economistas buenos" que en su ciencia no vieron otra cosa que "una doctrina moral para los padres de familia y las madres amas de casa, para los hijos y la servidumbre", como ha escrito de ellos justa pero algo peyorativamente un historiador de las doctrinas económicas[3], tratan efectivamente del padre de la familia, de la madre ama de casa y de los niños y de la servidumbre; ciertamente que dan una teoría de la economía doméstica y de la agricultura, inseparablemente entretejida con aquélla. La Oeconomica es literalmente la teoría del *oikos* de la casa en el más amplio sentido de la "casa grande"[4], para hablar como

[2] O. Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg, 1612-1688*, Salzburgo, 1949, y la bibliografía indicada allí. Art. "Hausväterliteratur", en *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* 5, 1956, p. 92 y s. Rico material sobre este tema ofrece J. Hoffmann, *Die "Hausväterliteratur" und die "Predigten über den christlichen Hausstand"*, Weinheim, 1959.

[3] E. Salin, op. cit., p. 62.

[4] W. H. Riehl, *Naturgeschichte des deutschen Volkes*, ed.

Wilhelm Heinrich Riehl, quien ha descrito esta configuración social que en parte sigue viviendo en la vida campesina, en el momento de su decadencia o de su desaparición. El mercantilista Johann Joachim Becher[5], quien desarrolló en un libro sus teorías "nacional-económicas" esenciales para nosotros, y que lleva el título *Discurso político*, elaboró también una vez el plan de una Oeconomica[6], que entre otras cosas contenía un libro de oraciones y un libro de cocina, cosas que no se buscarían en ningún manual moderno de economía, pero que del todo pertenecen a todo el ámbito de la actividad de una casa. La *Geórgica curiosa o Vida noble de campo y dominio* (1682), de Wolf Helmhard von Hohberg, una obra capital de la literatura de los *pater familias*, se divide en doce libros. El primero de ellos describe la "finca", la estructura del señorío noble. El tratamiento de los oficios marginales como los molinos, los hornos de ladrillos, las canteras se extiende hasta convertirse en una exposición de la producción no agraria en salinas, minas e industria metalúrgica. El segundo libro tiene por objeto el comportamiento del padre de la casa, su relación con Dios, con la mujer, con los hijos. Aquí tiene su lugar el detallado tratamiento de la educación y de la formación noble. No menos detallado es el tratamiento de la relación con la servidumbre y con los súbditos campesinos. El libro se cerraba con reglas de conducta en caso de guerra y de epidemias de peste, una enumeración detallada de las estaciones y del clima y un calendario preciso de trabajo que indicaba para cada mes los trabajos en la casa, en el jardín y en el campo. El tercer libro está dedicado a la "madre de la casa" y abarca las tareas de la ama de casa, de la mujer, la educación de los hijos, especialmente de las hijas, la cocina, el cocer

por G. Ipsen, Leipzig, 1935, p. 197 y ss. (primero en el libro *Die Familie*).

[5] Herbert Hassinger, *Johann Joachim Becher 1635-1682. Ein Beitrag z. Geschichte des Merkantilismus*, Viena, 1951, p. 66 y ss.

[6] O. Brunner, "Johann Joachim Bechers Entwurf einer 'Oeconomia ruralis et domestica'", en *Sitzungsberichte d. Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 226/3, Viena, 1949.

pan, la conserva de carne, frutas y bebidas, una instrucción para la organización de una botica doméstica y una detallada exposición de la medicina humana, en la medida en que puede ser aplicada en la casa sin ayuda del médico. El cuarto libro trata la organización del viñedo y de las bodegas, luego el cultivo de frutas, el quinto y sexto el jardín o huerto de la cocina, de las plantas medicinales y de las flores, el séptimo el cultivo del campo con sus explotaciones marginales como la cerveza, la destilería, y la molinería, el octavo el cuidado de los caballos, el noveno el cuidado del ganado, las ovejas, los cerdos y las aves. En los dos libros se dan detalladas indicaciones veterinarias. El libro décimo describe la cría de las abejas y del gusano de seda; el libro once, titulado "placer del agua", trata la provisión de agua, los arroyos de los molinos, la pesca y cultivo de los peces, las aves acuáticas, y el capítulo final, los bosques y la caza.

Aquí se ha recogido un saber muy diverso y, según la división en ciencias que conocemos, muy dispar. Pues dice Hohberg en el prólogo: *Nulla enim professio amplior quam oeconomia*. Pero el principio organizador de estas masas de material, es decir, el de ser "Oeconomica", es claramente reconocible y se lo expresa en la introducción.

La Oeconomica como teoría del *oikos* abarca la totalidad de las relaciones y actividades humanas en la casa, la relación de hombre y mujer, de padres e hijos, de señor de la casa y servidumbre (esclavos) y el cumplimiento de las tareas puestas en la economía doméstica y agraria. Con ello se ha dado ya la actitud frente al comercio. Este es necesario y permitido, en cuanto sirve de complemento a la autarquía de la casa, pero es reprobable en cuanto se convierte en fin en sí mismo, es decir en cuanto tiende a la adquisición de dinero en sí. A la Oeconomica se enfrenta la "Chrematistica".[7] En la Chrematistica, no en la Oeconomica se encuentra encerrada la prehistoria de la economía nacional, y ella se mantiene tan precaria porque de ella, en el fondo reprobable, no

[7] J. Brake, *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung*, Francfort, 1935.

se desarrolla ninguna teoría, porque se la menciona ocasionalmente en la Ética y en la Política, cuando se discuten los límites de su permisividad.[8]

Así quedan las cosas hasta en la era del mercantilismo. Las dilucidaciones de la escolástica tardía sobre la moneda, las rentas, los intereses y el precio justo desde Nicolás de Orême, que contienen los progresos más importantes en el camino hacia la economía nacional, pertenecen a este contexto. *De contractibus licitis et illicitis* es el título característico del muy difundido manual tardío-escolástico sobre estas cosas, de Konrad Summenhard.[9]

Debe haberse puesto en claro que no podemos hacer justicia a la Oeconomica si la confrontamos simplemente con la moderna ciencia económica. Justamente hasta el siglo XVIII se entendió por "economía" una cosa diferente de lo que se entiende desde entonces. La Oeconomica de la vieja Europa aparece desde modernos puntos de vista como un complejo de doctrinas que pertenecen a la ética, a la sociología, a la pedagogía, a la medicina, a las diversas técnicas de la economía agraria y doméstica. Ella no es ni economía política ni teoría de la economía de empresas, ni tampoco simple teoría del presupuesto de la casa y del consumo. Hoy apenas estamos en capacidad de ver que tras ella se encuentra la unidad interna de la "casa" en la totalidad de su existencia. Así ha podido ocurrir que a tales Oeconomicas se las considerara como una especie de enciclopedia casera. Pero esta Oeconomica corresponde evidentemente a una manera de pensar vieja y aún hoy, campesina. Cuando el campesino habla de su "explotación" (*Wirtschaft*, a la vez economía, N. d. T.), se refiere al complejo total de su actividad doméstica a agraria, el *oikos*, que no es imaginable sin los que viven en ella, la mujer, los parientes de la familia que colaboran, la servidumbre. A eso se le puede contraponer un concepto que igualmente pertenece al lenguaje cotidiano extracientífico, que incluye todas las ramas de la eco-

[8] M. Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, 1937, p. 145 y ss.

[9] J. Höffner, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15. u. 16. Jahrhundert*, Jena, 1941, p. 85 y ss.

nomía urbana, los oficios y la industria, el comercio y el crédito, pero que excluye la agricultura. Aquí se enfrentan claramente el viejo concepto de economía que proviene de la casa y el reciente que parte del mercado. A eso corresponde la nueva tendencia de sustituir ampliamente el concepto de comercio por economía, la de rebautizar las escuelas de comercio, las cámaras de comercio, los ministerios de comercio en escuelas de economía, etcétera, a las que no pertenecen entonces las correspondientes instituciones agrarias.

El cambio de significado de la palabra economía se refleja claramente en su historia.[10] Economía (*Wirtschaft*) pertenece a dueño (*Wirt*), que originariamente no sólo designa al "productor consciente y utilizador de los bienes", sino que significa tanto como "curador" (*Pfleger*), que pertenece a deber (*Pflicht*), cuidar, aplicarse en favor de alguien, que designa al posesor de la casa que ejerce y cuida la protección, el señor de la casa. Como dueño o patrono, el señor de la casa es propietario de la casa y de los correspondientes terrenos. La actividad de administrador y curador de los bienes materiales, ligada a la propiedad, se perfila de manera más fuerte poco a poco. Pero tan sólo en el siglo XVIII se incluye en la palabra patrono o dueño (*Wirt*) la significación de planear inteligente y administrar racional. Totalmente análogo es el cambio de la palabra economía. También aquí aparece primeramente la totalidad de la actividad en la casa, en el siglo XVIII se entiende economía como "llevar el presupuesto", como organismo autónomo poniendo de relieve el trabajo planeado y racional, y de aquí se lo transpone a configuraciones más amplias, a la economía de un pueblo. También en el siglo XVIII tan sólo, la palabra "económico" adquiere su significación de ahorrativo, cuidadoso en el gasto; también la palabra economicidad aparece tan sólo en esta época, pero tan sólo a comienzos del siglo XX adquiere el sentido de rentabilidad.

[10] J. & W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, ver los arts. *Wirt*, *Wirtschaft*, etcétera. H. L. Stoltenberg, "Zur Geschichte des Wertes Wirtschaft", en *Jbb. f. Nationalökonomie und Statistik* 148, 1938, p. 556 y s.

El cambio de significado que se presenta en el siglo XVIII no es una conclusión del nacimiento de la economía nacional. Ya es reconocible en los primeros camaristas, así por ejemplo en el *Diccionario económico* de Zincke, de 1744. El cambio de sentido de la palabra economía en el lenguaje corriente y el nacimiento de la nueva ciencia económica parecen descansar en las mismas raíces, pero no son recíprocamente dependientes. Las dos cosas suponen la génesis de la "economía de un pueblo", economía política, en el Estado moderno.

La antigua Oeconomica europea es la teoría de la "economía", en sentido campesino, de la "casa grande". Lo que desde los griegos ha sido aprehendido teóricamente en el pensamiento europeo, es una forma de pensar mucho más difundida que corresponde a la forma fundamental de todas las culturas campesinas: la casa, la economía doméstica, de la configuración social fundamental de todas las culturas campesinas y campesino-nobles. El campesino constituyó desde su nacimiento en el neolítico hasta entrado el siglo XIX el fundamento de la estructura social europea, y fue poco afectado en su substancia en estos siglos de cambios estructurales de las formas políticas de las altas capas sociales.

También en la moderna economía dineraria altamente desarrollada posee la economía campesina, en diferencia de las demás formas económicas, la capacidad de retirarse ampliamente del entrelazamiento con el mercado, aunque ciertamente no del todo y sólo por reducido lapso. Pero frecuentemente esta capacidad bastó para superar crisis económicas, este fenómeno típico de la moderna economía dineraria. Esto descansa en el hecho de que el campesino no considera su "hacienda" o "economía" meramente como fuente de rendimientos de la que se deshace cuando ya no es rentable, sino también como fuente de trabajo. El campesino sigue trabajando aunque el rendimiento de su trabajo se halle por debajo de los jornales corrientes en el lugar, y con ello conserva también la base de su vida para el futuro. Aún hoy, si bien en medida diversamente alta, sirve la economía campesina primeramente a la provisión del campesino.

Producción y consumo se acoplan aquí. Finalmente, la economía campesina es economía familiar, en núcleo ella descansa en el trabajo sin pago de los miembros de la familia. En situaciones de mercado desfavorables se reduce a ésta totalmente. Así, en épocas de crisis el campesino mantiene el fundamento de su existencia mediante la reducción del consumo y el aumento del trabajo de los miembros de la familia, por sacrificios "antieconómicos" o no rentables (desde el punto de vista de la rentabilidad) que por cierto sólo pueden soportarse durante un determinado tiempo.[11] Estos principios de la "economía" campesina, válidos también en el presente (la cual por cierto va perdiendo importancia de decenio en decenio), tuvieron vigencia en siglos anteriores de manera mucho más fuerte, porque el sector campesino ligado a la economía dineraria era pequeño. Si suponemos teóricamente la economía campesina como cerrada (lo que nunca fue de hecho, aunque a veces pudo acercarse a la "economía de la casa" en el sentido de la teoría de las gradas económicas de Bücher), entonces resulta, en la terminología de Walter Eucken, el sistema de economía de la "economía simple dirigida centralmente", en la que el director de la economía determina la producción y el consumo y fija el plan económico.[12] Pero esto supone que el director de la economía es algo más que un director

[11] A. Tschajanoff, *Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft*, Berlín, 1923. E. C. Sedlmayr, *Die bäuerliche Landgutswirtschaft*, Berlín, 1930. M. Rumpf, "Natürliche Selbstgenügsamkeit und Geld in der alten Bauernwirtschaft", en *Schmollers Jbb.*, 51/2, 1935. Ib., *Deutsches Bauernleben* (Das gemeine Volk I), Stuttgart, 1936. Ch. v. Reichenau, "Die Bäuerin", en *Jbb. f. Nationalökonomie und Statistik* 153, 1943. J. Walleitner, *Der Knecht. Volks-und Lebenskunde eines Berufstandes im Oberpinzgau*, Salzburgo, 1947. No ha de pasarse por alto que el carácter peculiar de la economía campesina no pudo ser descubierto por la vieja Oeconomica que le corresponde, sino sólo con los conceptos de las modernas ciencias económicas que parten de la sociedad de intercambio.

[12] W. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 6ª ed., Gotinga, 1958. A. Rüstow, "Zu den Grundlagen der Wirtschaftswissenschaft", en *Rev. de la faculté des sciences économiques de l'université d'Istambul*, 2, 1941, p. 136.

de una economía en sentido moderno. Él tiene que ser dueño y patrono, señor de la casa, cuidador en el alto sentido, que puede disponer de los hombres unidos aquí, de los medios de producción, de los bienes de consumo, que puede regular al mismo tiempo la producción, el trabajo y el consumo. La economía campesina no es imaginable sin el trabajo gratuito de los miembros de la familia, sin el "dominio" del dueño, del señor de la casa, sobre la familia, ella existió necesariamente en la forma social de la "casa grande". Ella fue siempre una "economía" que encerraba las relaciones humanas en la casa, "economía" en sentido viejo.

En la Europa Occidental este carácter de la casa se presenta de manera especialmente clara. La casa es en la Edad Media y más allá un elemento fundamental de la constitución en el sentido amplio de la palabra; es una *liberata*, en el que domina una paz especial, la paz de la casa.[13] No sólo para el ciudadano en la ciudad tiene valor la frase *domus sua pro munitione habetur*, también el campesino en su casa debe "estar tan seguro como el duque en su castillo", según dicen derechos campesinos. En un mundo que conoce una medida más o menos grande de autonomía y capacidad de ayudarse a sí mismo, se requiere el poder de dominio del señor de la casa que protege a los que viven en paz en la casa y es responsable por ellos. De ahí que el señor de la casa, como lo muestran derechos urbanos y aldeanos, posee un amplio derecho de castigo sobre su gente y también sobre la servidumbre. La capacidad de acción independiente de las personas que viven en la casa se hallaba estrechamente reducida en el campo del derecho de familia y de bienes. Sólo el señor de la casa poseía derechos políticos. En la comunidad de la ciudad y de la aldea, la casa propia era presupuesto del ejercicio de los plenos derechos políticos. Por eso podían ser poseídos solamente por hombres, en raras excepciones también por viudas que dirigían una casa.

Tengamos en cuenta que esta forma social de la "eco-

[13] E. Osenbrüggen, *Der Hausfrieden*, Erlangen, 1857. Comp. F. Kaufmann, "Altdeutsche Genossenschaften", en *Wörter und Sachen*, 2, 1910, p. 26 y ss.

nomía", de la "casa grande" sólo existía prácticamente bajo circunstancias agrarias, porque la forma de vida noble sólo constituía una economía magnocampesina ampliada. También después de la constitución de la vida urbana en la alta Edad Media, de un 70 a un 90 % de la población seguía perteneciendo al campesinado, haciendo caso omiso de algunas pocas regiones. Ahora la agricultura penetraba profundamente en la ciudad. También la población activa en el comercio y los oficios vivía en la "casa grande", no conocía ninguna separación entre casa y taller. Pues los aprendices de la artesanía y los servidores del comercio vivían en la casa de su "patrón", lo mismo que la servidumbre campesina. Nada de eso es modificado por las formas capitalistas de economía de siglos anteriores. Pues ellas se sirven casi totalmente del sistema de trabajo en las casas de los artesanos, es decir, descansan en la organización de la "industria en la casa" tanto en la ciudad como en el campo, en la dependencia en que se encuentran los pequeños talleres caseros frente al comerciante. En el sector en el que penetró de manera más decidida la separación de casa y taller fue en el de la minería, pero en las ciudades sólo donde se ocupaba a un gran número de oficiales artesanos casados que sin embargo trabajaban en parte en su propia "casa". En suma, tanto en la ciudad como en el campo solamente un muy reducido número debió conocer la separación de casa y taller. Bajo estas circunstancias es del todo natural que la categoría de la "casa grande", de la "economía", dominara el pensamiento, y que la "Oeconomica" fuera la teoría de esta economía.

En el presente, la situación es totalmente diferente. En la economía urbana ha penetrado ampliamente la separación de casa y taller[14], y la población urbana, que

[14] Sobre la situación actual comp. René König, "Soziologie der Familie", en A. Gehlen y H. Schelsky, *Soziologie*, Düsseldorf, 1955, p. 119 y ss., y la descripción del puesto de la familia en la sociedad industrial norteamericana, en P. Drucker *Gesellschaft am Fliessband*, Francfort, 1952, p. 27 y ss. H. R. Müller-Schwefe, *Welt ohne Väter, Gedanken eines Christen zur Krise der Autorität*, Hamburgo, 1962. W. Haas, *Leben unter einem Dach. Die Familie damals und heute*, Friburgo, 1963. A. Mit-

en otro tiempo constituyó un 10 % de la totalidad de la población, ha alcanzado en los países fuertemente industrializados a tener el 80 % y más de la población. La agricultura de grandes partes de la tierra está hoy determinada por otras formas sociales, por los koljoces, por el *farmer* de tipo norteamericano. Pero también allí donde existe un campesinado de viejo estilo, la mecanización creciente de las fincas de tamaño menor y medio, modifica su carácter. Aquí ha comenzado un cambio estructural interno que no puede subvalorarse en su efecto de profundidad. Desaparece la categoría "la casa grande".

El poder del dueño de casa de tipo viejo había existido inmodificado hasta bien entrado el siglo XVIII. El Estado absoluto, que había concentrado en sus manos la protección de la paz y la policía, penetró en la casa, que en la constitución anterior era el grado más bajo de poder originario.[15] De ahí que su contrapolo, el moderno derecho natural, trató de salvarlo de la intervención del Estado, considerándolo como poder dado pre-estatal y por tanto "naturalmente" (S. Pufendorf). Por fin, la paz de la casa fue integrada en los derechos fundamentales, los "derechos del hombre y del ciudadano", porque el Estado y su poder político sólo pueden penetrar en su esfera por orden judicial. Pero en las codificaciones jurídicas del Absolutismo ilustrado se observa ya un cambio profundo en la estructura de la casa.

Así se puede decir de la legislación de José II que ella limitó esencialmente el "poder paternal, marital y señorial" (el último sobre la servidumbre) y "al mismo tiem-

scherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, Munich, 1963, ²1967. F. Oeter (compilador), *Familie und Gesellschaft*, Tubinga, 1966.

[15] Otto Brunner, *Die Freiheitsrechte in der altständischen Gesellschaft*, en el volumen alemán, del cual el presente es una selección. H. Conrad, *Individuum und Gemeinschaft in der Privatrechtsordnung des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*, Karlsruhe, 1956. F. Wieacker, *Das Sozialmodell der klassischen Privatrechtsgesetzbücher und die Entwicklung der modernen Gesellschaft*, Karlsruhe, 1953.

po se aproximó a la libertad del individuo y a la ampliación de los derechos del gobierno".[16] Aquí se encuentra un importante punto de partida de la inicial decadencia de la "casa grande".[17] "Pues —así se dice— las relaciones en las familias se aflojaron, y desapareció poco a poco la rigurosa educación de los tiempos anteriores. Lo que la casa podía construir, lo destruía la escuela. La mujer tenía un derecho casi ilimitado de disponer de sus haberes. La ley sólo conocía por nombre un poder paternal, y los criados se hallaban jurídicamente fuera de la familia." Así juzgaba hacia mediados del siglo XIX un conservador —que antes de la revolución del 48 había sido durante mucho tiempo juez— las consecuencias de la legislación del tardío siglo XVIII.[18] Entonces esas consecuencias ya eran claramente visibles. Pues por las mismas fechas, W. H. Riehl describió la "casa grande" como una configuración en peligro, y Adalbert Stifter dilucidó en *Estío tardío*, por qué el hacendado y la gente que vivían en su casa ya no comían en la misma mesa, y Gustav Freytag describió en *Debe y haber* el tipo de la casa del comerciante, que estaba desapareciendo, en la que aún vivían los servidores solteros del comercio.

Este proceso se hace perceptible no solamente en el cambio de significado de la palabra economía, sino también en la penetración de la palabra familia en el lenguaje corriente. Es bastante llamativo para nuestra sensibilidad el que la lengua alemana no tenga una palabra propia para una cosa tan evidente como la familia. Se hablaba precisamente de casa. La misma había significado originariamente la familia, derivada de *famulus*,

[16] J. Beidtel, en *SB d. Ak. d. Wisssenschaften in Wien* 7/8, 1854, p. 45.

[17] Para Francia comp. M. Reinhard, *Histoire de la population mondiale*, París, 1949, pp. 64 y ss y 131 y ss. Sobre la inicial transformación del campesinado desde el siglo XVIII, comp. G. L. C. Schmidt, *Der schweizerische Bauer im Zeitalter des Frühkapitalismus*, Zürich, 1932. Comp. también C. Gebauer, "Studien z. Geschichte d. bürgerlichen Sittenreform d. 18. Jahrhunderts. Die Reform der häuslichen Erziehung", en *Archiv für Kulturgeschichte*, 20, 1930.

[18] J. Beidtel, *Geschichte der österr. Staatsverwaltung* 1, Innsbruck, 1896, p. 396.

y aún en el latín medieval, familia puede designar la totalidad de la gente dependiente de una casa, de un burgo, de un castillo, de una hacienda real.[19] Tan sólo en el siglo XVIII penetra la palabra familia en el lenguaje corriente y adquiere ese peculiar tono sentimental que damos a ella. Presupuesto de ello es evidentemente la separación *del pequeño núcleo familiar urbano* de la totalidad de la casa. En la "casa grande", la *ratio* y el sentimiento se equilibraban en tensiones recurrentes, frecuentemente dolorosas. Con la separación de casa y taller, se contrapone a la "racionalidad" del taller la "sentimentalidad" de la familia. Aquí se perciben contextos de historia del espíritu que adquieren significación eminente concretamente desde el siglo XVIII.[20] De un modo hasta entonces desconocido se enfrentan corrientes "racionales" e "irracionales". La historia de la economía política con su problemática de "teoría" e "historia" conoce muy bien el conflicto. En la contraposición conceptual que determina la sociología alemana desde Ferdinand Tönnies, es decir, "comunidad" y "sociedad", el taller o la empresa corresponde a la "sociedad" y la familia a la "comunidad". La "economía" campesina, la "casa grande" en general fue comunidad y sociedad al mismo tiempo.[21]

Ya hemos dicho que la "casa" y la "economía" contienen necesariamente un momento "señorial". Así no ha de sorprender que la Oeconomica desde Jenofonte y Aristóteles hasta la literatura de los *pater familias* sea una

[19] Sobre la escuela como "casa" del maestro: H. Lange, *Schulbau und Schulverfassung der frühen Neuzeit*. Weinheim, 1967.

[20] M. Wieser, *Der sentimentale Mensch*, Gotha, 1924. Comp. H. H. Muchow, *Jugend und Zeitgeist*, Hamburgo, 1962. (El libro trata principalmente la época entre 1770 y 1813.)

[21] El concepto de "comunidad" que determina la teoría social alemana desde Adam Müller fue acuñado por Fr. v. Gentz en su traducción de E. Burke, *Reflections*, en donde traduce la palabra "partnership" en remodelación romántica. Comp. E. Lerch, "Gesellschaft" und "Gemeinschaft", en *Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 22, 1944, p. 114 y ss. F. Toennies ha llamado la atención en su autobiografía al hecho de que fue influido por Adam Müller.

doctrina del señor de la casa, del *pater familias*.[22] La capacidad de mandar, de modo que los subordinados obedecen con gusto y voluntariamente, es según el *Oikonomikos* de Jenofonte la cualidad más esencial del señor de la casa. Esa es aún la posición de la más moderna literatura de *pater familias*. En su *Oeconomia ruralis et domestica* (1593) dice Johann Coler que "el dueño de casa debe saber gobernar a su mujer, sus hijos y su servidumbre con gran modestia", y Wolf Helmhard von Hohberg tiene interés en su *Georgica curiosa* (1681) en "que el padre de la casa debe temer a Dios, juntarse con su esposa, educar a sus hijos, gobernar a sus sirvientes y subordinados y presidir su casa y economía cada mes".

A la Oeconomica sólo quiere Aristóteles integrar lo que pertenece al saber del señor de la casa, pero no cosas como el arte de la cocina, que es saber de esclavos, no de los señores. En Aristóteles encuentra también el acento del momento señorial su más clara expresión en la fundamentación de la esclavitud en la desigualdad innata de los hombres.[23] Evidentemente no es casual que ella se encuentre en los trozos de *La Política* que tratan la Oeconomica. En toda la literatura política se la ha refutado tan sólo, y en principio, el *Contrato social* de Rousseau. También para el cristiano eran los hombres iguales ante Dios, pero no ante los prójimos. La esclavitud fue la más fuerte entre las relaciones de dominio existentes. Mientras no se la tocó, el principio de dominio en la vida social se mantuvo íntegro.[24] Pero Aristóteles conoce en la casa otras relaciones de dominio. Él establece un paralelo entre las relaciones de dominio en la casa y las de la *polis*. "Despóticamente" domina el alma al cuerpo, el señor de la casa a los animales y a los esclavos, "prácticamente" domina la razón a las pasiones, el hombre a la mujer, el hombre de Estado a los súbditos.[25]

[22] La historia anterior de la Oeconómica está tratada detalladamente por S. Krüger, "Zum Verständnis der Oeconomica Konrads von Megenberg", en *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, 20, 1964, p. 475 y ss.

[23] Aristóteles, *La Política*, 1253 b, 1254 a.

[24] Sobre la supervivencia de la esclavitud en Europa, comp. Ch. Verlinden, *Histoire de l'esclavage en Europa médiévale* I, Gante, 1955.

Todas las relaciones de dependencia en la casa se refieren al señor de la casa, que como cabeza directiva hace de todas ellas un todo. Para eso está capacitado solamente el hombre, que según Aristóteles es el único que posee las virtudes necesarias para ello. La casa, *oikos*, es pues un todo que descansa en la desigualdad de sus miembros, que encajan en una unidad gracias al espíritu director del señor. Aquí se hace patente el verdadero sentido de la palabra "padre de la casa", que suena tan anodinamente pacato, especialmente cuando se habla de la "literatura de *pater familias*", tan frecuentemente escarnecida. Pero la palabra "padre de la casa" era conocida de todos en los siglos XVI y XVII a través de la traducción de la Biblia por Lutero. Aquí hay el *oikodespotes* del griego neotestamentario, que reproduce el *pater familias* de la Vulgata.[26] Cuando se habla de "padre de la casa" hay que pensar en el *oikodespotes* helenístico, en el *pater familias* del derecho romano, en el "dueño" de las fuentes jurídicas medievales y de la temprana modernidad y no en el concepto "sentimental" de familia del siglo XVIII. Pues una reciente investigación[27] ha dado por resultado que padre era originariamente un concepto del orden jurídico, para cuya determinación no bastaba ni el aspecto biológico ni el sentimental, y que en las lenguas indogermánicas la palabra designaba el carácter de padre como señor y dominador, un significado que fue puesto en peligro por la familia "con alma", cálidamente sentimental, desde la mitad del siglo XVII, hasta que en el presente "un todopoderoso y extremadamente antipaternal Padre Estado comienza a devorar al padre terrenal y celestial".[28]

Para la prehistoria de la teoría de la economía política presta la historia de la vieja Oeconomica europea sólo

[25] *La Política*, 1254 b.

[26] Ev. s. Mateo, 20, 1.

[27] J. Trier, "Vater. Versuch einer Etymologie", en *Zeitschrift der Savinnystiftung für Rechtsgeschichte germ.* Abt. 65, 1947, p. 232.

[28] J. Trier, op. cit., p. 259 y s.

una muy modesta contribución. Pero ciertamente no es adecuado el considerarla como su fase "ingenua" o "precrítica"[29], pues con ello no se muestra del todo su significación histórica. Pues la Oeconomica es justamente una doctrina de la "casa grande" y no sólo de la actividad "económica", en sentido moderno, en ésta. Ella no puede ser considerada aisladamente. Pues ella es sólo una esfera parcial en el sistema total de la "filosofía" en el sentido antiguo, medieval y de la modernidad temprana.[30] Como se sabe, ésta se divide en Lógica, Metafísica, Física y Ética. La Ética abarca todo el campo de las ciencias del hombre y de la comunidad y se divide en los tres campos de la Ética en sentido riguroso como teoría del hombre singular (en la Escolástica se la llamaba por eso monástica), en la Oeconomica como doctrina de la casa y finalmente en la Política como teoría de la *polis*. Ninguna de estas tres ciencias griegas tiene una correspondencia en una ciencia moderna especial. Desde la perspectiva del presente ellas aparecen como un complejo de muy variados campos del saber sin otra relación interna como no sea justamente aquel objeto exterior, que aquí se intenta aprehender en sus diversos aspectos. Este fenómeno lo encontramos en la Oeconomica. Como allí, debemos preguntar por el principio organizador que reúne las diversas doctrinas en una unidad interna. También en la Ética y en la Política aparece el principio de dominio, que construye o establece la unidad del objeto. dominio de la razón sobre los instintos en el individuo, dominio del dominador (hombre de Estado) en la *polis*. Así resulta entonces comprensible que en la política griega y en los dos siglos que le siguen, las formas del Estado son idénticas con las formas de gobierno y dominio. Montesquieu las llama aún *les trois gouvernements*. Monarquía, aristocracia y democracia y las perversiones correspondientes, y finalmente el principio de la cons-

[29] A. Voigt, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 4ª ed., Jena, 1928, p. 832.

[30] Sobre la supervivencia de la tradicional doctrina, comp. L. Baur, *Dominicus Gundissalinus, De Divisione philophiae*, Münster, 1903.

titución mixta son los principios fundamentales según los cuales se dividieron durante mucho tiempo y del todo evidentemente las "formas del Estado". Esos conceptos ya no significan nada para nosotros. Ya no hay aristocracias, la monarquía es una forma sin significado, y democracia es algo del todo diferente de lo que se da a entender en el pensamiento político antiguo. La democracia moderna quiere ser, según su idea (éste no es el lugar para elucidar su realidad) no "dominio de los hombres", sino "administración de cosas".[31] Pero la antigua democracia es dominio del *demos*: de ahí que, según Aristóteles, como dominio de todos sobre todos no es posible sino en forma moderada. Pero también en su figura más radical ella es dominio de propietarios de esclavos, de "señores de casa" y finalmente de hombres. Aquí la mujer no puede poseer derechos políticos.

Este principio del dominio no se limita en el pensamiento antiguo en modo alguno al mundo humano, sino que también penetra el cosmos. El alma (*psyche*), que es el mismo tiempo el principio de la vida, da la vida al cuerpo, y con ello primeramente la unidad interna. La doctrina aristotélico-escolástica de "organismo" es fundamentalmente diferente del concepto moderno de organismo. En sentido antiguo, el organismo (*corpus organicum*) es por cierto capaz de vivir, pero no es aún vivo. Tan sólo gracias al alma recibe la vida, llega a ser viviente (*vivum*), organismo en el sentido actual. La vida es traída al cuerpo por el alma que lo domina, no es como en el pensamiento moderno un principio inmanente de propia e interna ley.[32] En nuestro contexto es importante esta comprobación. Pues el pensamiento anterior aplica frecuentemente la llamada comparación de la organización. La *polis* es comparada, por ejemplo, con el cuerpo. Pero la base de la comparación es completamente

[31] Comp. L. Landshut en el *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts-und Gesellschaftspolitik*, 1, 1956, p. 50 y s.

[32] A. Mitterer, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquino und dem der Gegenwart*, Viena, 1947. Sobre la génesis del concepto moderno del organismo, comp. E. Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlín, 1933.

distinta. Lo que el alma es en el cuerpo, lo es el dominador en el Estado, el padre de familia en la casa, el principio organizador que fundamenta la unidad.

Este pensamiento, empero, no conoce solamente el alma de los hombres y de los animales, sino también almas de las plantas y de las estrellas. Pero por sobre el cosmos está el *nus*, como principio supremo que configura la unidad, como "motor inmóvil", como *koiranos*, según dice Aristóteles, que aquí aplica, no casualmente, una palabra homérica. Dios es el origen necesario del "movimiento", que forma la materia, la convierte en "forma". Dios es la "forma" del mundo, la entelequia vivificadora del todo. La identidad de los principios fundamentales de construcción hace imposible ver en el hombre un microcosmo, el reflejo del macrocosmos.

Este pensamiento presupone la ontología griega, en la que "lo general se condensa en sustancia de la forma, y, aprehensible en el concepto, es lo interior determinante y configurador de las cosas".[33] De ahí que el hombre, la casa y el Estado o el cosmos se contemplen como un todo, y no se los analice como en las ciencias modernas. De ahí que este pensamiento tiende siempre a la forma ideal y mide con ella los fenómenos de hecho, es *theoria*, el "ver el ser propio". Ser y deber ser no se pueden separar aquí como en el pensamiento moderno, sino que se hallan estrechamente ligados. La Ética, la "filosofía práctica" es en núcleo una teoría de las virtudes del hombre individual, del señor de la casa, del hombre de Estado. En la virtud depende hasta qué punto el hombre, la casa y el Estado están en capacidad de acercarse a su "esencia", a su ser verdadero. Pues para este pensamiento, el verdadero ser y el bien supremo son una cosa y constituyen el concepto de Dios de la filosofía antigua, el "monoteísmo metafísico" (Dilthey) de la Antigüedad.

Es una forma noble de pensamiento la que encontramos aquí. Ya en Homero se tropieza con la equiparación de "saber" y tener carácter. Es la posición directiva e imperativa del señor, su más clara racionalidad, que siempre tiene a la vista la configuración dominada por él y que

[33] N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, 1942.

la ve en su "esencialidad", a quien su posición de señor siempre da la posibilidad de que su "saber" se convierta en hechos; es una *areté* noble la que posibilita el dominio del hombre sobre su interior, casa y *polis* y que por eso contempla en la *theoria* análogamente la estructura del cosmos dominado por el *nus*, por Dios, que también determina la física y la metafísica, por lo cual su pensamiento es, análogamente al del actuar humano, un pensamiento "teleológico".[34]

La Oeconomica antigua tuvo influencia durante mucho tiempo, no solamente en la Europa occidental, sino también en Rusia[35] y en los países islámicos.[36]

Para nosotros surge el problema de por qué este pensamiento griego pudo dominar completamente los dos siglos siguientes y también y ante todo las épocas cristianas. Aquí se trata naturalmente no sólo del pensamiento aristotélico, que tan sólo más tarde, desde el siglo XII, comenzó a tener su plena efectividad, sino de todo el "monoteísmo metafísico" de la Antigüedad, que fue recogido por la filosofía cristiana, desde la Patrística, y continuado por la Escolástica. Con la recepción de Aristóteles se recibe entonces el sistema completamente desarrollado de la ciencia griega. El aristotelismo domina las universidades europeas hasta bien entrada la modernidad. La metafísica de Francisco Suárez conquistó en el siglo XVII no solamente las universidades católicas, sino también las protestantes. Tan sólo hacia 1700 termina el dominio del aristotelismo. Junto a él se encuentra permanentemente una corriente platónico-neoplatónica, de muy hondo efecto en la historia del espíritu, pero que ha nacido de los mismos fundamentos de la visión griega

[34] Comp. E. Topitsch, "Kosmos und Herrschaft", en *Wort und Wahrheit*, 1955, p. 21.

[35] Comp. M. E. Duchesne, *Le Domostroi*, París, 1910. Sobre este libro de casa como representante de una mentalidad conservadora y rusa tradicional, léase el diálogo al comienzo de *La sonata a Kreutzer*, de León Tolstoi.

[36] M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoräers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, 1928. El *Oikonomikos* de Bryson fue traducido en Occidente al latín y al alemán.

del mundo, pues el neoplatonismo es un platonismo "convertido" y fuertemente determinado aristotélicamente. Ernst Hoffmann caracterizó así esta herencia: "Este dogma filosófico de que un Absoluto, algo Divino es el principio incondicional determinante según el cual debemos organizar nuestra imagen del mundo y nuestra vida, y que este Absoluto, siendo él mismo inmóvil, comunica movimiento, es decir, crea por explicación o emanación primeramente un ámbito deiforme de primera dignidad, un reino de las ideas o un reino de los números o un reino de luz, y que por su mediación Dios habita en el mundo y en la variedad de sus obligadas configuraciones de todo el mundo, pero ante todo en nosotros mismos, en cuanto que lo divino arde como una chispa en la razón del hombre u opera en nosotros la más profunda unidad; esta dogmática es la que como herencia de la Antigüedad operó en el Cristianismo y en la Escolástica y la que dio a la humanidad occidental, más allá de la Edad Media y hasta los sistemas del racionalismo dogmático del siglo XVII, la armazón de su metafísica." [37] Pero esta herencia es determinante no sólo para la metafísica, sino para toda la imagen científica del mundo de la "filosofía" penetrada por aquélla.

Nos aproximamos a la pregunta de su fundamentación social y de su vigencia duradera durante siglos de la manera más adecuada partiendo de su imagen del hombre, de su Ética, que, como ya hemos podido comprobar, determina también su física y su metafísica. Su concepto central es desde Homero hasta 1700 el de la virtud (*areté, virtus*). Ya hemos llamado la atención sobre el hecho de que la Ética, la Oeconomica y la Política culminan en una teoría de las virtudes del hombre, del señor de la casa y del hombre de Estado. Werner Jaeger, el historiador del concepto griego de cultura [38], de la *Paideia*, tituló el primer capítulo de su obra: "Nobleza y *areté*". Ésta es en Homero fuerza heroica y habilidad, y el adjetivo

[37] E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, Heidelberg, 1934/35, p. 46 y s.

[38] W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, 1936-1944-1947. (Hay trad. castellana en F.C.E. de México.)

correspondiente, *agathos*, significa originariamente noble, valiente. Pero las dos palabras tienen también un sentido más general, ellas designan la actitud del hombre distinguido. Pero ya en Homero, frente al orgullo de nobleza, que mira con gusto la larga fila de los ilustres antepasados, se encontraba el conocimiento de que la preeminencia y la posición sólo se pueden afirmar con la virtud por la cual se logró el privilegio. Con ello se ha tocado un tema que se encuentra siempre desde la Antigüedad, en la Escolástica medieval, en la poesía de la cultura caballeresco-cortesana, en los humanistas y en el Barroco.

Para mostrar todo esto de manera completa, habría que presentar una historia de la *paideia-humanitas*, de las virtudes cardinales, y seguir su camino desde la *polis* griega pasando por la *nobilitat* romana hasta las imágenes nobles de los hombres de la cultura caballeresco-cortesana, del humanismo y de los tipos nacionales de nobleza de la temprana modernidad. Siempre encontramos la relación de nobleza y virtud (*areté, virtus*) y por cierto de manera tal, que sólo el hombre noble posee virtud, que ha nacido para ella, pero que ésta encierra la dura obligación de formarse para ella con severo esfuerzo. "Pues —así dice Enea Silvio Piccolomini en su *Carta sobre la Educación* al rey Ladislaus Posthumus— así como la disposición natural sin formación es ciega, así la formación sin el presupuesto de una correspondiente disposición natural es defectuosa. Pero las dos son de poco valor cuando falta el ejercicio. Las tres cosas juntas permiten lograr la perfección."

Así, este pensamiento se muestra en los dos siglos y más desde los griegos hasta el comienzo de la Ilustración como el pensamiento de un mundo de nobleza. Aquí comprendemos el concepto de "mundo de nobleza" muy ampliamente e incluimos también los Estados-ciudades antiguos y medievales. Pero este mundo de nobleza descansa siempre sobre un fundamento campesino con su *oikos*.

Ésta se derrumba a partir del siglo XVIII. Esto encuentra su expresión en el nacimiento de nuevas ciencias y

en el cambio completo de nuestro lenguaje científico conceptual. En la segunda mitad del siglo XVIII concluye un proceso y es reconocible por doquier en sus efectos, que en sus raíces se remonta mucho más atrás. Se trata aquí nada menos que del derrumbamiento de la imagen del hombre y del mundo, creada por ls griegos, que había dominado hasta este tiempo, del derrumbamiento del pensamiento cosmológico, tanto en el ámbito del macrocosmos como en el del microcosmo, del *"Urbs diis hominibusque communis"*, cuya filosofía era por eso *"rerum divinarum humanarumque cognitio"*. Sólo en este contexto se puede entender el pensar en Ética, Oeconomica y Política y con ello también el poder espiritual que ejercieron sobre los espíritus los conceptos fundamentales de la vieja Oeconomica europea pese a su modesta posición tras las otras dos ciencias. Edgard Salin llamó al pensamiento antiguo sobre cosas económicas un pensamiento "metaeconómico"[39] y remitió para la Antigüedad al poder de la *polis* y para el tiempo siguiente al de la Iglesia cristiana. Pero a los dos, a la *polis* y a la Iglesia, les es común el pensamiento cosmológico, el monoteísmo metafísico, la doctrina de las virtudes y el pensar sobre el hombre y la comunidad en el sistema de la "filosofía práctica" dividida en Ética, Oeconomica y Política.

En el cambio estructural profundo desde la mitad del siglo XVIII se encuentra el primer presupuesto del nacimiento de las modernas ciencias económicas. Se trata de un proceso de largo alcance retrospectivo, que conduce a la formación del "Estado" moderno y de la "sociedad" industrial. Sería necesario describirlo en todas sus consecuencias espirituales y sociales para aclarar estos presupuestos. Eso no puede hacerse en el marco de este esbozo. Pero cabe aludir a que no se trata de un simple "reflejo" de una estructura económica modificada en el pensamiento económico, sino de un proceso mucho más complejo. La vieja Oeconomica europea había afirmado durante dos siglos su dominio y también en épocas en las que había una economía dineraria altamente desarrollada, ya desde el desarrollo de la *polis* griega, pero ante

[39] E. Salin, op. cit., p. 11.

todo bajo el principado romano y luego otra vez desde la alta Edad Media, que indudablemente hubiera podido proveer el material empírico de experiencias para una ciencia económica en el sentido posterior y para un pensamiento sobre estas cosas orientado de manera completamente diferente. Tampoco se puede considerar el nacimiento de la teoría económica sencillamente como reflejo del "alto capitalismo" y de la "revolución industrial" que surgen al mismo tiempo que ella o de la relegación de la "casa grande", ligada con lo anterior. Pues la teoría económica surge en una época en la que comienzan a desenvolverse estas cosas y en la que sus consecuencias no son apenas previsibles. Este fue el caso en la primera mitad del siglo XIX, y en el resto de la segunda mitad del siglo.[40] Un hombre tan importante para el mundo moderno como Thomas Jefferson aun podía decir: *"Those who labor in the earth are the chosen people of God"*. La relación de los *husbandmen* con las otras clases de ciudadanos le pareció a él la relación de las partes sanas con las enfermas. Él deseaba que los Estados Unidos siguiera siendo un país agrario, cuyo *workshop* debería ser Europa.[41] Aun Adam Smith tenía todavía la convicción de que la riqueza obtenida en el comercio y en la manufactura sólo dura si parte de ella se la invierte en la tierra.[42] Con el nacimiento de la economía política tenemos que ver con un aspecto parcial de un proceso de muchos más alcances.

Con el nacimiento de la teoría de la economía política decayó la vieja Oeconomica europea. En los primeros cameralistas, en el andamio entero de su ciencia del Estado o cameralista, junto a la ciencia de las finanzas y de la "policía", una muy amplia teoría de la administración

[40] H. Herkner, "Die wirtschaftlich-sozialen Bewegungen von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts", en *Propyläen-Weltgeschichte* 7, 1929, p. 329 y ss.
[41] S. K. Padover, *Democracy by Thomas Jefferson*, Nueva York, 1937, p. 107 y s.
[42] Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (trad. española en F.C.E., México). Parecidamente, L. B. Alberti, *Della famiglia*, hacia 1434 (ed. alemana con intr. de Fritz Schalk, Zürich, 1962, p. 250: *Vom Hauswesen*).

que también abarca la ciencia mercantilista de los comercios, se encuentra la "Oeconomica" como "domesticología", como doctrina de los "bienes y asuntos de alimentación de las personas privadas". Pero con ello ya han desaparecido las relaciones interhumanas en la casa. Todavía se tiene en cuenta muy detalladamente la agricultura y su técnica. Pero entonces, en la época de los "economistas experimentales", comienzan a independizarse las ciencias agrarias, para luego, desde los *Principios de la agricultura racional* (1809-1812) de Albrecht Thaers, convertirse en una ciencia especial independiente, la ciencia de la técnica agraria. Además, para Thaers "la agricultura es un oficio que tiene por fin producir ganancias o adquirir dinero mediante la producción de sustancias vegetales". Aquí como en Adam Smith se ve a la agricultura bajo el punto de vista de la *Wealth of Nations*, de la "economía política" como sociedad de intercambio. Pero para Thaers, la "Economía" es la designación de la teoría de la empresa agraria.[43] Más tarde, Johann Heinrich von Thünen, apoyándose en Thaers y en Adam Smith, sentó los cimientos para el tratamiento de la agricultura en la moderna teoría de la economía política.

Así, la "Oeconomica" se reduce a una débil teoría del presupuesto de la pequeña familia urbana y luego muere. En último caso sigue teniendo eco algo del viejo tipo en los populares *Consejos para la casa y la familia*.

En el siglo XIX, el concepto de "casa grande" se perdió aun en las consideraciones históricas. Como veremos, fue reducido en la historia económica a la economía casera "cerrada" o degenera en simple colección anticuaria de material de los "monumentos domésticos" sin su contexto interno.[44] Igualmente, después de que W. H. Riehl había

[43] Sobre el desarrollo más reciente, comp. L. Drescher, *Agrarökonomie und Agrarsoziologie*, Jena, 1937. S. v. Frauendorfer, *Agrarwirtschaftliche Forschung und Agrarpolitik in Italien vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlín, 1942.

[44] H. Heyne, *Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer*, Leipzig, 1899-1903. A. Schultz, *Das häusliche Leben der europäischen Kulturvölker vom Mittelalter bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Munich, 1903. Schultz es de opinión que la vida del pasado se ha hecho completamente extraña para el presente,

descrito en 1854 en su libro *La familia* la "casa grande"[45] —él vio ciertamente sólo el aspecto "sentimental" y la llamó "una leyenda que se va"—, la etnología parece no haber comprendido esta forma de sociabilidad viva y humana[46], aunque ella se ha designado como "ciencia de la vida en órdenes tradicionales".[47]

Lancemos aun la pregunta de si la vieja Oeconomica no tuvo sin embargo alguna influencia en la moderna teoría de la economía. Como sabemos, en los mercantilistas está la "ciencia del comercio" como parte de la Política todavía al lado de la "Oeconomica". De ahí que el mercantilista alemán más importante, Joachim Becher (1635-1682)[48], parte siempre de la equiparación de *Res publica* y *societas civilis*. Pero en una época en la que el Estado moderno del Absolutismo con su aparato militar y burocrático está completamente formado, la "sociedad civil" aparece como una "populosa, substanciosa comunidad". Un concepto de sociedad orientado hacia la población y la economía en un sentido que ahora tan sólo es posible llamar "civil" comienza a deslindarse del Estado. "Poblamiento" y "Comercios" están aquí en el centro del interés. La sociedad civil es "sociedad económica". Ella ya no se divide en los tres estamentos evidentes para la Edad Media, "natos, caballeros y eclesiásticos", junto a los que estaba, según frase de Freidank, como cuarta "vida" creada por el diablo, el usurero, es decir, la esfera de la crematística, sino en los de campesino, artesano y comerciante. que están formados según su función en el mercado. Becher tenía, lo mismo que otro mercantilista, Wilhelm von Schröder, comprensión indudable para la agricultura y trató de fomentarla con consejos prácticos; en esto lo

y será necesario darse por satisfecho con el conocimiento de que esos tiempos pasados desde hace mucho se los podrá conocer "sólo por las cosas exteriores".

[45] Comp. nota 4.

[46] A. Haberlandt, *Die Deutsche Volkskunde, Eine Grundlegung nach Geschichte und Methode*, Halle, 1935.

[47] L. Schmidt, *Volkskunde als Geisteswissenschaft*, Viena, 1948, p. 13.

[48] Sobre Becher véanse las notas 5 y 6.

que le importa esencialmente es una producción agrícola y barata, que debería posibilitar una rebaja de los jornales y de los precios de materias primas y con ello de los costos industriales de producción. Decisiva es para él la tarea de los comerciantes, los "comercios", el comercio, que se cuida de la distribución y que por eso establece la unión entre los tres estamentos, que es pues su "alma". Alma se entiende aquí en sentido tradicional como principio vivificante y organizador y dominante en el sentido de la tradición aristotélico-escolástica.[49] Pero al mismo mundo pertenece la concepción peculiar de los conceptos de producción y consumo. Producción equivale para Becher a protoproducción, consumo lo equipara a la distribución, al comercio. Eso sólo se puede comprender a partir de la "casa". Para Becher bajo el concepto de "campesino" cae toda la protoproducción o producción primaria, la agricultura, la ganadería, el cazador y los mineros. Eso coincide completamente con la opinión de la "Oeconomica" desde Aristóteles hasta la "literatura de los *pater familias*". Todavía en la *Georgica curiosa* de Wolf Helmhards von Hohberg se adjudica un amplio espacio a la minería junto a la agricultura, en tanto que el comercio y los oficios quedan al margen. Visto desde la casa, el comercio se justifica en tanto sirve al complemento de la casa organizada según el principio de la autarquía, es decir, en tanto sirve al consumo. De ahí la equiparación de comercio y consumo que tanto nos extraña. Aquí se ve claramente cómo sobrevive la vieja terminología, tomada de la Oeconomica, aunque esa terminología se refiere a otra cosa completamente distinta, a la relación con el mercado, que establece la unión entre los estamentos. Aún sigue operando el viejo lenguaje conceptual. Laboriosamente se intenta con su ayuda abrirse un nuevo camino. No habrá que subvalorar los peligros y las dificultades que surgen de ahí. Con el descubrimiento de la circulación económica, Quesnay y los fisiócratas dieron entonces el paso decisivo hacia

[49] Sería de interés saber hasta dónde se remonta esta teoría del comercio como "alma" de la sociedad. Ya se encuentra en todo caso en Calvino.

un sistema doctrinal cerrado, la teoría de la economía política. Pero como se sabe, ellos adjudican "productividad" solamente a la producción primaria. Eso no se explicará solamente como reacción de la política económica del mercantilismo que fomenta en primera línea el comercio y los oficios, sino también por la supervivencia eficaz del pensamiento "económico" de viejo estilo, para el que era evidente durante dos siglos esta equiparación.[50]

No ha de sorprender que la repercusión de la vieja Oeconomica europea se reduzca a los comienzos de la moderna teoría de la economía política.[51] Más bien habría que suponer que tal es el caso en su configuración histórica, en la historia económica. Y eso es así. Ciertamente que en una manera especial que desfigura el problema propio, y que está condicionada por el género de la historia económica tradicional.

La teoría de la economía política se nos presenta desde el principio en una doble figura, como "teoría" y como "historia", ya en las objeciones que hizo el *Abbé* Galiani a los fisiócratas.[52] La disputa metodológica que surgió de allí y que sigue viviendo aún en el presente se arraiga en la peculiar estructura dualística de las modernas ciencias del espíritu, para las que racionalismo e historicismo son dos hermanos enemigos, que se atraen y rechazan recíprocamente, dos poderes vivos de fuerza extraordinaria. Pero también los intentos de superar esta discrepancia mediante la idea de la "evolución" y las teorías nacidas de ahí, de las "fases de la economía", y de los "estilos económicos" caben en este contexto.

"Historia económica" [53] supone el concepto moderno de economía, la sociedad de intercambio separada del Estado

[50] E. Salin, op. cit., p. 69 y s.

[51] Me parece que se requiere un nuevo examen de la muy debatida cuestión de si la doctrina del valor del trabajo se puede concebir como resonancia del pensamiento antiguo en la economía clásica y hoy aun en el marxismo.

[52] E. Salin, op. cit., p. 76.

[53] Sobre el tema que sigue comp. Otto Brunner, "Zum Problem der Sozial-und Wirtschaftsgeschichte", en *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 7, 1936, p. 671 y s.

y contrapuesta a él, y con ello los conceptos de las modernas ciencias de la economía. En su *Wealth of Nations*, Adam Smith no sólo fundamentó la teoría clásica de la economía política, sino que también sentó las bases de la historia económica en las partes de su obra capital dedicadas con considerable espacio a la historia. Pues según una certera formulación de Carl Brinkmann, la historia económica "tiene por objeto esencialmente la construcción, las transformaciones y la respectiva disolución de la economía de mercado".[54] En este sentido es posible ciertamente la historia económica de todos los tiempos. Así, Fritz Heichelheim hizo del dinero y el capital crediticio el *leit motiv* de su *Historia económica de la Antigüedad* (1938). Sólo que su valor de conocimiento nos parece bastante diverso. Queda por responder la pregunta si con ello se puede ganar siempre el acceso a preguntas centrales sobre la estructura social como lo ha pretendido la historia económica, al menos por algún tiempo. De hecho, pura historia económica puede escribirse solamente sobre la moderna sociedad económica en el mundo industrial. También ella es por cierto "historia social y económica", pues requiere la exposición de las configuraciones sociales que hacen la economía. Sólo que aquí la categoría de lo "social" corresponde a la sociedad moderna, que está frente al Estado, y a su ciencia, la "sociología". Esta más reciente sociedad económica está esencialmente determinada "económicamente" en el sentido moderno. De ahí que "historia económica general" se convierte aquí en una prehistoria de la sociedad industrial o del "capitalismo". Esto ocurre de manera especialmente clara en libros como *El capitalismo moderno*, de Werner Sombart[55], o de Max Weber (1923) y en

[54] C. Brinkmann, *Finanzarchiv* N. F. 1, 1933, p. 46. Comp. sobre eso Th. Mayer, "Hauptttatsachen der wirtschaftsgeschichtlichen Entwicklung", en *Vierteljahrschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, 22, 1929, p. 360 y ss. E. Savoy, *L'Agriculture à travers les âges. Histoire des faits, des institutions et des doctrines économiques et sociales*, París, 1935.

[55] Comp. Otto Hintze, "Der moderne Kapitalismus als historisches Individuum. Ein kritischer Bericht über Sombarts Werk", en *Gesammelte Abhandlungen 2: Soziologie und Geschichte*, ed. por G. Oestreich, Gotinga, 1964, p. 37 y ss.

la *Historia económica* (1935) de Heinrich Sieveking. Por el contrario, todas las exposiciones de la economía "precapitalista" requieren detalladas introducciones que ocupan frecuentemente un espacio considerable y que se ocupan significativamente con una cantidad de hechos extraeconómicos. Conocidas son las quejas de que estos libros exponen el orden jurídico y constitucional de la economía más que la vida económica misma. Pero al mismo tiempo se acepta que la historia agraria no se puede escribir sin estrecha unión con la historia constitucional.[56] Sin la exposición de la constitución agraria no es posible una historia de la economía agraria. Aquí hay que traer a cuento la historia jurídica y constitucional. Y esto resulta precisamente de la estructura de un mundo que no está determinado por conceptos como "economía y sociedad", sino por conceptos como "dominio y cooperativa". Tampoco se puede escribir historia agraria sin una estrecha unión con la historia de la colonización, que por su parte conduce bastante más allá del ámbito de la estrecha historia económica.[57] Pero conocemos el concepto de "casa grande", de la "economía" en el sentido campesino. Su estructura interna y su peculiar relación con la economía dineraria sólo pudo ser explorada con ayuda de los conceptos de las modernas ciencias económicas. Pero justamente la aplicación de estos conceptos también han mostrado que ellos contienen un momento de dominio, extraeconómico en el sentido moderno, sin cuyo efecto no hubiera sido posible el funcionamiento de toda la configuración. No se encontrará que hasta ahora este problema ha sido visto en toda su significación por la historia económica habitual, puesto que justamente se entendió economía sólo en el sentido moderno y por eso sólo pudo comprender una función parcial de la "casa grande".

De ahí resultó una actitud equívoca frente a la econo-

[56] J. Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte* 1, Munich, 1928.

[57] Así comienza la Cambridge Economic History I: *The Agrarian Life of the Middle Ages*, Cambridge, 1942, con una contribución de R. Koebner, "The Settlement and Colonisation of Europe".

mía propietaria y a la dineraria de siglos anteriores. Pues del hecho de que la economía dineraria no pudo determinar fundamentalmente la estructura social de la vieja Europa y que en el pensamiento "económico" de la antigua Europa sólo tenía una significación reducida, no puede sacarse la conclusión de que ella fue insignificante o primitiva. Se conoce la larga disputa sobre el carácter "moderno" o "primitivo" de la vida económica de la Antigüedad, la disputa de si la "economía de *oikos*" de la propiedad de hacendados estaba dirigida esencialmente hacia la autarquía o hacia la venta en el mercado, de si hubo formas "industriales" de los oficios. La disputa se ha aclarado hoy en lo esencial en el sentido de que en la Antigüedad hay que contar en ciertas épocas con una muy intensa economía de mercado, pero que ella no logró transformar decisivamente la estructura social ni influir fundamentalmente en el pensamiento social.[58] La importante literatura griega y romana sobre lo agrario trata de la Villa, del gran establecimiento agrario orientado en fuerte medida a la venta en el mercado y que en parte tiende a la monocultura (vino y aceite), pero sigue siendo del todo una doctrina de la técnica agraria y de la "Oeconomica".[59] Pues en la Antigüedad sólo se han podido comprobar huellas de un cálculo racional de los beneficios y del capital.[60]

Más perfiladamente se presenta esto con la penetración de la economía dineraria desde la alta Edad Media. En una época a la que precisamente se pudo atribuir una "economía mundial medieval"[61], o más exactamente un comercio mundial, y en la que la filosofía moral de la Escolástica tardía se ocupó muy seriamente de los

[58] F. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, Leiden, 1938.

[59] G. Carl, "Die Agrarlehre Columellas" en *Vierteljahrhschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, 19, 1926, p. 1 y ss.

[60] G. Mickwitz, "Zum Problem der Betriebsführung in der antiken Wirtschaft", en la revista citada en la nota anterior, Nº 32, 1939, p. 24.

[61] F. Rörig, *Mittelalterliche Weltwirtschaft, Blüte und Ende einer Wirtschaftsperiode*, Jena, 1933.

problemas planteados aquí, la "Oeconomica" no fue siquiera tocada por ella.

El comercio y la economía de mercado tuvieron de hecho en épocas muy tempranas una significación mucho mayor de la que entonces se quiso suponer. Cierto es que tan sólo en la sociedad industrial ellos se convirtieron en el momento portador de la estructura social, pero siempre existieron como un factor más o menos eficaz. Si con Brinkmann se concibe la "construcción, los cambios y la disolución de la economía de mercado" como el tema central de la historia económica, se estará forzado entonces a separar la moderna sociedad industrial del presente, para la que es constitutiva la economía de mercado, de una preindustrial en la que la economía de mercado tenía una significación diferente; y formar para las dos épocas diferentes configuraciones de la "historia económica". Para las épocas preindustriales, la historia económica como historia del mercado tendrá significación limitada, la cual ha de determinarse por su posición en una amplia "historia social". Aquí hay que entender historia social como la exposición de la estructura interna en general y no meramente en el sentido de la moderna sociedad económica.[62]

Pero bajo este punto de vista es posible concebir el decurso de una "historia económica general" como el camino que va desde una "economía natural" a una "economía dineraria" [63], según los términos insuficientes, o como la sucesión de diversas fases de la economía o de los estilos económicos que deben conducir desde la economía cerrada de la casa hasta la economía de la ciudad y finalmente pasando por la economía de un pueblo o economía política hasta la economía mundial. La utilidad histórica de este esquema es limitada.[64] No está en condiciones de

[62] Comp. O. Brunner, "Das Problem einer europäischen Sozial-geschichte", en el vol. alemán del que éste es una selección.

[63] A. Dopsch, *Naturalwirtschaft und Geldwirtschaft in der Weltgeschichte*, Viena, 1930. Comp. sobre eso E. F. Heckscher, "Naturalwirtschaft und Geldwirtschaft in der Geschichte", en la rev. cita en Nota 59, 23, 1930, p. 445 y ss.

[64] W. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 6ª ed., Gotinga, 1950. Cuando Eucken quiere colocar en lugar de las

exponer realmente ni la significación de la economía de mercado en la era preindustrial, ni de captar la diferencia esencial entre esta era y la moderna sociedad industrial. Así también ha resumido Hermann Schuhmacher todas las formas anteriores como "fases previas de la economía" política y las ha contrapuesto a ésta.[65] Solamente cuando se han soltado del decurso histórico fases singulares de la economía y cuando se ha abandonado el esquema evolucionista y tratado como modelo teórico del género de la ley de Thünen, conservan éstas un cierto valor de conocimiento. Si el par de conceptos economía natural-economía dineraria y el esquema de las fases económicas no pueden ponerse como fondo del decurso real de la historia económica, sin embargo ellos reflejan claramente la contraposición o el contraste de un pensamiento económico que proviene de la casa y uno que proviene del mercado, y que se ha buscado conciliar mediante un decurso histórico concebido como "desarrollo".[66] El concepto de *oikos*, que ha jugado un tan gran papel en las dilucidaciones sobre la naturaleza de la economía antigua desde Rodbertus y Bücher, la "economía cerrada de la casa" de Karl Bücher y sus sucesores, se muestra como una construcción modelo de limitada significación teórica. Ésta se encuentra como configuración teóricamente autárquica en la cumbre de la secuencia de las fases económicas, en la que se amplía constantemente la periferia del ámbito del mercado. Esta sucesión seudohistórica de fases (o estilos) se ha acuñado naturalmente en vista al moderno concepto de economía orien-

fases o estilos de la economía la descripción de "órdenes económicos" históricos concretos, entonces sigue quedando abierta la pregunta para la era preindustrial de si el concepto de "orden económico" formado en el concepto moderno de economía es utilizable, o si no hay que preguntar más radicalmente por los factores de los "órdenes" antiguos, entre los que entre otras cosas se trabajó económicamente.

65 H. Schuhmacher, *Die Wirtschaft in Leben und Lehren*, Leipzig, 1943, p. 273 y ss.

66 Comp. la crítica de A. Rüstow a la aplicación de la teoría de las fases económicas en la versión de A. Spiethoff por E. Heichelheim en su "Wirtschaftsgeschichte des Altertums", en

tado hacia el mercado.[67] Pero orientada por la "conclusión", la "autarquía" de la casa, ella no está en condiciones de dar transparencia al problema totalmente diferente de la relación entre la economía campesina y la economía dineraria en la prehistoria y en la historia temprana. Pero ante todo, el *oikos* de la teoría de las fases de la economía no es el *oikos* de la Oeconomica europea antigua, sino que separa de todo el volumen de las relaciones y actividades interhumanas descritas por la Oeconomica sólo el momento negativo de la autarquía mayor o menor, sin ocuparse de sus presupuestos fundamentales en la estructura interna de la "casa grande". Pues la antigua Oeconomica y la doctrina agraria no hablaron tanto de una economía "cerrada" de la casa en el sentido de la teoría de las fases económicas, sino que más bien contrapusieron la legítima venta en el mercado, a veces muy importante, de sus propios productos a la crematística, a la ganancia —rechazada por aquélla— del comercio intermediario y del préstamo de dinero. La mayor ganancia posible mediante el aprovechamiento de los productos agrícolas en el mercado es ya según Catón la meta de la economía romana de la hacienda.[68]

De manera totalmente análoga, Werner Sombart ha contrapuesto la "idea de la alimentación" de la era precapitalista al racional "instinto de adquisición" en el "capitalismo". Sin duda, la "idea de alimentación" domina, si bien limitadamente, en la esfera de la "casa grande"y emerge de ello fuertemente en el "pensamiento económico" de viejo estilo. Sólo que la "idea de la alimentación" no puede verse aislada para sí, como "espíritu" de la economía en sentido moderno, sino sólo en el contexto de la "casa grande" y sus presupuestos específicos. Por otra parte, la Oeconomica europea antigua nada nos dice precisamente sobre la historia económica como historia del mercado, porque ella no pertenece a la Oeconomica, sino a la Crematística, y tampoco dice nada

Revue de la faculté des sciences économiques de l'université d'Istambul, 2, 1941, p. 150.

67 Comp. Nota 62.

68 E. Salin, op. cit., p. 29 y ss.

sobre su significación y la mentalidad que la domina. Hoy ya no tenemos duda alguna de que aquí ha dominado un fuerte "instinto de adquisición", que por cierto fue muy diferente del instinto "racional" de adquisición del capitalismo moderno. Sobre ello ha llamado la atención Max Weber ante todo.[69] También su pensamiento se mueve en torno del carácter histórico irrepetible y único del capitalismo moderno y del moderno Estado burocrático. Así para Weber también y en cierto sentido y dentro de ciertos límites, "toda la historia económica es la historia del triunfo del racionalismo económico, construido sobre el cálculo".[70] De aquellos fenómenos históricos se ha deducido el concepto de "racional", tan peculiar de Weber, al que él contrapone el concepto de lo "tradicional". Pero lo "tradicional" ciertamente aparece como una simple y negativa contrafigura frente a su concepto directivo filosófico-cultural y sociológico de lo "racional". Éste recibe un contenido histórico concreto en el marco de una historia económica, entre otras cosas tan sólo cuando en los siglos anteriores se parte del concepto de "casa grande" y no del concepto moderno de economía formado en vistas al mercado.

Finalmente me refiero al problema del "economismo", al que no hay que adjudicar solamente determinadas direcciones en el marxismo, sino que también se presentó relevantemente en la ciencia "burguesa", aunque no haya sido plenamente consciente de sus consecuencias. En libros del tipo que constituye el *Compendio* de Schmoller, la ciencia económica se extiende hasta una especie de ciencia universal del hombre y de la sociedad. A eso corresponde que la teoría de la economía política en los decenios en torno a 1900 adquirió provisionalmente una especie de posición clave entre las ciencias del espíritu. Debemos a la "consideración económica de la historia" conocimientos altamente importantes y duraderamente

[69] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1, Tubinga, 1920, p. 4 y ss.

[70] M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, Munich, 1928, p. 15. Sobre eso, O. Brunner, en el volumen alemán del que ésta es una selección, p. 71.

valiosos. Pero desde hace mucho tiempo se ha refutado el "economismo", en la medida en que pretendió la validez general de la "economía" como factor determinante de la "realidad social". En este contexto no me parece sin importancia la referencia a la Oeconomica europea antigua, a la economía en el sentido amplio antiguo, que necesariamente es, para decirlo con Edgar Salin, "metaeconómica".

Pues a las dos significaciones de la palabra economía se pueden contraponer correspondientemente concepciones de la historia fundamentalmente diferentes que pueden pretender el que se las designe como "económicas". Lo que da a entender la concepción económica de la historia, que se apoya en el concepto moderno de economía, es claro, y si no se quiere instaurar una confusión conceptual, sólo ella puede ser designada así. Pero sería del todo posible llamar "económica" la imagen religiosa de la historia que dominó los siglos anteriores. Pues "Oeconomica" es también un término de la dogmática cristiana desde Tertuliano; se refiere al gobierno divino del mundo que determina la historia, el plan de la redención.[71] Todavía en una obra capital de la literatura de *paters familias* del siglo XVII, en la *Georgica curiosa* de Wolf Helmhards de Hohberg se dice en la introducción que Dios "es el Señor de la casa, que es celestial y ama a los hombres, que nunca cesa de organizar y de gobernar la gran economía del mundo". Entonces se tenía plena conciencia de la relación entre "economía" divina y humana.

En el cambio de significación de la palabra "económico" que tenemos a la vista emerge una vez más en toda su profundidad el cambio histórico que conduce desde la Oeconomica europea antigua a las modernas ciencias económicas. Si la economía política del clasicismo tardío inglés, en John Stuart Mill, por ejemplo, en ocasiones ha pretendido ser Ética y Metafísica [72], eso mues-

[71] A. Harnack, Dogmengeschichte, 5ª ed., Tubinga, 1914, p. 81. Sobre "Oeconomia" como designación de un actuar político por motivos de adecuación a una finalidad en Bizancio, comp. W. Ohnsorge, *Das Zweikaiserproblem*, Hildesheim, 1947, p. 13.

[72] E. Salin, op. cit., p. 98 y ss.

tra entonces que evidentemente no se ha podido prescindir de los fundamentos "metaeconómicos", si bien en formas típicamente sustitutivas. El liberalismo económico no se satisface con desarrollar una teoría de la economía de mercado, en lo que descansa su permanente valor científico. Su teoría de la armonía de los intereses se descubre como un pensamiento "subteológico"[73], como un secularizado "plan de redención". Mucho más clara es la supervivencia de la "Oeconomia" en el sentido de la filosofía cristiana de la historia en los dos grandes movimientos contrarios a la economía política clásica, en el socialismo y en el historicismo.[74] Pues tras ellos se encuentra la radicalización de la imagen cristiana de la historia en forma de un "espiritualismo" y su tránsito siempre posible al otro extremo del "materialismo".[75] De la escuela histórica de la economía política, que no logró alcanzar el alto rango del pensamiento histórico de su tiempo, emerge en Werner Sombart y en Max Weber en disputa con el materialismo dialéctico de Marx y como contraposición espiritualista, la pregunta por el "espíritu de la economía" y conduce a la postulación de "estilos económicos", en los que ha de encontrar su "expresión" este "espíritu".[76] Pero ante todo, dentro de

[73] A. Rüstow, op. cit., p. 105 y ss.

[74] E. Salin, op. cit., p. 101 y ss. H. Freyer, *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts*, 2ª ed., Leipzig, 1939.

[75] E. Seeberg, *Menschwerdung und Geschichte*, Berlín, 1939, p. 63 y ss. E. Cassirer, "Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie", en *Göteborgs k. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhälle Handlingar* V/A/7, nº 3, Gotemburgo, 1939. Comp. más arriba en el art. "Pensamiento histórico occidental", la parte sobre Otto von Freising.

[76] Recientemente A. Müller-Armagk, *Genealogie der Wirtschafts-stile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1941. Del mismo, "Zur Metaphysik d. Kulturstile", en *Z. f. d. ges. Staatswissenschaft*, 105, 1948, p. 24 y ss. Ahora en: *Religion und Wirtschaft*, Stuttgart, 1959. Sobre eso: O. v. Zwiedinek-Südenhorts, "Weltanschauung und Wirtschaft. Kritisches und Positives zu Müller-Armagks Genealogie der Wirtschaftsstile", en: *Sitzungsberichte der Bayer. Akademie d. Wissenschaften*, phil. hist., Abt., 1942/2.

las ciencias económicas se mantiene viva la antinomia de "teoría" e "historia". Tras este moderno planteamiento son claramente reconocibles las repercusiones de los dos grandes poderes espirituales de la vieja Europa, del antiguo pensamiento cosmológico y de la imagen bíblico-cristiana de la historia, en los que tenía su hogar la "Oeconomica" antigua europea.

"FEUDALISMO"

Una contribución a la historia del concepto

1

El historiador que se ocupa de los fenómenos designados como feudalismo y feudalidad, acudirá primeramente a libros como el de Marc Bloch *La société féodale*[1], al de François Ganshof, *Qu'est ce que la féodalité*[2] o a las obras de Heinrich Mitteis *Lehnrecht und Staatsgewalt*[3] y su *Staat des hohen Mittelalters*.[4] En estos libros se indica exactamente lo que debe entenderse por feudalismo, sociedad feudal, feudalidad; en ello coinciden ampliamente todos, si bien Marc Bloch capta su objeto de manera más amplia gracias a la inclusión de las relaciones señorial-campesinas. Del modo más preciso aparece la descripción del fenómeno en Ganshof; él trabaja con el concepto jurídico "técnico" del derecho feudal y se limita conscientemente a las estructuras sociales determinadas por él. Los autores citados coinciden también en la delimitación espacial y temporal. Aunque tratan estados anteriores y una historia temprana y luego la repercusión en tiempos posteriores, el peso capital yace en el tiempo que va desde el 900 hasta 1250, la época "clásica" de la feudalidad, "la era feudal". La feudalidad surgió en el espacio entre el Rin y el Loire y desde aquí se extendió. En ello experimenta modificaciones y ate-

[1] 2 tt. París, 1949, comp. también R. Boutruche, *Seigneurie et Féodalité. Le premier âge des liens homme à d'homme*, París, 1959.
[2] 3ª ed., Bruselas, 1957, en inglés: *Feudalism*, Londres, 1952.
[3] Weimar, 1933.
[4] 4ª edición, Weimar, 1952.

nuaciones. A los paisajes marginales no llegó siquiera o en parte sólo como residuo. Polonia y Hungría, a las que se les atribuye un carácter expresamente "feudal" no conocieron ningún feudalismo. No es posible equiparar feudalismo en este sentido estrecho y Edad Media europea, como suele corresponder a una noción popular.

¿No basta para la ciencia el poner entre paréntesis simplemente esas nociones populares, pre y extracientíficas, o tienen influencia, consciente o inconscientemente, en nuestros planteamientos? De hecho encontramos en los libros citados un concepto más amplio de feudalismo. Así, para Mitteis, el feudalismo es un fenómeno ampliamente difundido; como ejemplo cita el "señorío" de la Antigüedad tardía. Pero el feudalismo de Franconia, el feudalismo en sentido riguroso, es un caso especial del fenómeno general "feudalismo", que él entiende en el sentido de Otto Hintze.[5] Un proceso metódicamente del más alto interés. En un objeto histórico concreto se forma un concepto de tipo relativamente sustancioso y claro; mediante la comparación con fenómenos análogos se lo generaliza hasta el punto que finalmente el objeto originario, que ha dado el nombre a todo el fenómeno, aparece como un caso especial. Pero a este caso especial lo diferencian, como se puede mostrar, de los otros feudalismos justamente aquellas características que constituyen su ser peculiar y su función histórica. La significación específica del feudalismo occidental no puede ser suficientemente determinada por un concepto general de feudalismo. Lo mismo que Heinrich Mitteis, Max Weber conoce también un concepto general de feudalismo. Pero él separa de las muchas "formas llamadas feudalismo" dos "formas auténticas", el feudalismo de investidura y el feudalismo prebendario.[6] El "feudalismo de investidura" es "occidental"; es el feudalismo occidental, que se distingue en su peculiaridad por la posición de la palabra

[5] *Der Staat des hohen Mittelalters*, p. 16, comp. también H. Mitteis, *Die Rechtsidee in der Geschichte*, Weimar, 1957, p. 86 y ss.

[6] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4ª ed., al cuidado de J. Winckelmman, Tubinga, 1956, p. 148 y ss.

Lehen (investidura) antes de la palabra Feudalismo, derivada de la designación latina de *Lehen*, pero usada en un más amplio sentido. La diferenciación de Max Weber ha mostrado ser provechosa, aunque se decidiera a nombrar de otra manera el fenómeno designado como feudalismo prebendario.

Estos ejemplos se pueden multiplicar a voluntad. Pero ellos pueden bastar para mostrar que hay que contar en la ciencia con un concepto del tipo "feudalismo" de muchos estratos. Él aparece necesariamente en todos los ensayos de carácter comparativo a los que nos vamos a referir brevemente más adelante. Cierto que aquí surgen amplias divergencias sobre lo que debe entenderse por feudalismo y si determinados fenómenos pueden designarse aún como "feudales". Mientras que al mundo antiguo o su período clásico casi nunca se lo caracteriza como "feudal", Ronald Syme llama a la Roma de la feneciente República "un Estado-ciudad con un orden social feudal".[7] Luego es a su vez el fenómeno del "señorío", del dominio local sobre campesinos dentro de una asociación política, y que ciertamente es un fenómeno plurívoco, el que suele ser considerado como característica esencial del feudalismo. Partiendo de aquí, se pueden equiparar de manera cada vez más indeterminada la nobleza y el feudalismo. Y esto especialmente en una época en la que la nobleza había perdido su posición de dominio. Por eso sobrevive la palabra "feudal" en el lenguaje cotidiano, en la publicística política del siglo XIX, pero también hoy. Como "feudal" aparecieron grupos sociales o direcciones políticas que estaban determinadas por la nobleza o por hacendados. Este uso va hasta los giros vagos como maneras feudales, estilo feudal de vida, y a eso se le puede contraponer los giros como precios "civiles" de un restaurante "bueno burgués". Pues el contraconcepto de "feudal" en este sentido es "burgués".[8] El

[7] R. Syme, *Die römische Revolution*, Stuttgart 1957, p. 19. Sobre la terminología que se aplica aquí comp. A. Heuss, "Der Untergang der römischen Republik und das Problem der Revolution", en HZ 182, 1956, p. 1 y ss.

[8] Sobre eso comp. el material en Schulz-Basler, *Deutsches Fremdwörterbuch* 1, 1913, p. 210 y s.

sentido de tales términos, que oscilan tan peculiarmente, y que pertenecen tanto a la ciencia como a lo cotidiano, sólo se puede determinar más de cerca cuando se sabe contra quién polemizan. Pues ellos han surgido de determinadas situaciones políticas.

Este giro popular y publicístico influye profundamente el lenguaje científico.[9] Para Otto Hintze, por ejemplo, el feudalismo de los hacendados y grandes propietarios en el campo, que sólo es económico-social, sobrevive hasta entrado el siglo XIX.[10] En su *Histoire des idées sociales en France*, dice Maxime Leroy: "La Revolución fue una poderosa revolución social en plena medida; ella destruyó la feudalidad que en 1789 no era más que una gigantesca hacienda." "Feudalismo" se convierte en designación de un mundo señorial y noble que se hundió en los grandes cambios antes y después de 1800, aunque haya tenido larga repercusión. Así se deslinda el feudalismo de la sociedad "burguesa", estatal-burguesa, industrial-burocrática del siglo XIX, y se lo contrapone a la "burguesía" o al "capitalismo". "Feudal" se llaman frecuentemente también formas de dominio que no descansan en los principios de la democracia.[11] Así que puede hacerse la pregunta de hasta qué punto los conceptos de feudalismo aplicados no solamente en la lengua cotidiana sino también en la ciencia están codeterminados por esta situación inicial.

Lo mismo cabe decir de la contraposición "estamento" y "clase", que como veremos está en estrecha relación

[9] Especialmente claro en la sociología del arte y de la literatura en donde se trabaja todavía con la contraposición "feudal-burgués". Comp. A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, 2 tt., Munich, 1953. Pero también A. Mazaheri, *So lebten die Muselmanen im Mittelalter*, Stutggart, 1957, divide la historia del Islam en un período burgués y uno feudal.

[10] O. Hintze, "Wesen und Ausbreitung des Feudalismus", en *Staat und Verfassung*, editado por G. Oestreich, Gotinga, 1962, p. 84 y ss.

[11] Así habló por ejemplo el vicepresidente norteamericano Nixon contra la política exterior de su país, que en contradicción a los propios principios democráticos, "no se pone al lado de los pueblos contra los opresores, sino que colabora con clases feudales corruptas" (*Die Weltwoche*, Zürich, 12/9/1958).

con el contraste de "feudal" y "burgués". Cómo tiene vigencia esta terminología hoy todavía, puede verse en las exposiciones de Heinz Markmann sobre el concepto de "estamento"; con plena razón él lo designa como "históricamente fijado": "El orden estamental formado en la temprana Edad Media con estructuras y relaciones de dominio feudales, jerárquico-aristocráticas fue en lo esencial un sistema de derechos y privilegios, que fijaron institucionalmente el andamiaje social y regularon en vías firmes el curso del proceso social. Surgió un grupo de vasallos jerárquicamente clasificado mediante la delegación de competencias soberanas de especie gubernativa y jurídico-administrativa. En correlación directa con la decadencia del poder político universal se transformó en el estamento de la nobleza que, apoyado en su poder de hecho, forzó que se lo privilegiara."[12] En las páginas que siguen volveremos a encontrar las categorías aquí aplicadas, altamente cuestionables y podremos mostrar su origen por la situación anterior y posterior a 1800.

Friedrich Ludwig von der Marwitz, conocido con razón o sin ella como un "feudal" típico del siglo XIX, describió en su autobiografía el homenaje de la región brandenburguesa, de los estamentos, ante el rey Federico Guillermo III, el 6 de julio de 1798. Un acto clásico del mundo de la feudalidad en el sentido del uso del lenguaje de entonces. La representación del vecindario berlinés estaba reunida en el jardín, la nobleza estamental en la Sala blanca del castillo de Berlín. Como huésped se había invitado al cuerpo diplomático. Con éste entró "a la sala el ministro enviado por la República Francesa, que hacía poco había llegado, y ése no fue otro que el mal afamado Sieyès, un tipo con un verdadero rostro de canalla, con su cabeza negra (entonces todos iban empolvados) y con una banda tricolor enorme. Un signo terrible de la época, que también nosotros vivimos ocho años más tarde". Se puede entender que "esta entrada ocasionó un

[12] *Einführung in die Soziologie*, comp. por A. Weber, Munich, 1955, p. 249 y s.

gran murmullo y que casi hubiera provocado rumor".[13]

Dos mundos completamente contrarios se habían contrapuesto aquí cuerpo a cuerpo. Los junkers allí reunidos sabían evidentemente muy bien quién era Emmanuel Sieyès, el publicista influyente de la Revolución, el miembro de la Convención que había votado la muerte de Luis XIV. Su escrito de 1789, "Qué es el tercer estamento" había aparecido de nuevo en una versión violentamente enemiga de la nobleza [14], y al mismo tiempo en traducción alemana. En Alemania, en todo caso, se lo consideraba como el publicista más representativo de los principios de la Revolución.[15] Pues en la versión de 1796 decía: *"Dans tous les pays la canaille appartien à l'aristocratie."* El *"tiers état"*, había escrito Sieyès, el "tercer Estado", es decir, la totalidad de los ciudadanos y campesinos sometidos a las autoridades reales y que por eso tenía derecho a votar para los estados generales, es la Nación. Pero, según Sieyès, la Nación es la totalidad de los individuos unidos, que están bajo una ley común (la del Estado) y que están representados por la misma asamblea legislativa. Los dos primeros estados, el clero y la nobleza, los privilegiados, en especial la nobleza, "los plenipotenciarios de la feudalidad" están separados por sus derechos especiales "de los derechos de la gran totalidad de los ciudadanos. Con ello, aquéllos salen del ordenamiento común y de la ley común. De ahí el que ya sus derechos ciudadanos hacen de la nobleza un pueblo especial dentro de la gran Nación"; igualmente sus derechos políticos. "El tercer Estado abarca todo lo que pertenece a la Nación; lo que no es el tercer Estado no puede considerarse como perteneciente a ella". No se es libre por privilegios, sino por los derechos que pertenecen a todos.

El modelo social que subyace a esta tesis es totalmente claro: libertad es la igualdad de todos ante la ley del

[13] Fr. L. v. d. Marwitz, *Lebensbeschreibung*, ed. por Fr. Meusel, 1 Berlín, 1908, p. 31 y ss.

[14] E. Sieyès, *¿Qué es el tercer Estado?* (Hay trad. esp. en el Inst. de E. P., Madrid.)

[15] O. Brandt, *Untersuchungen zu Sieyès*, HZ 126, 1922, p. 410 y ss.

Estado.[16] Se entiende el murmullo de los caballeros brandenburgueses cuando apareció Sièyes, quien había expresado estas teorías tan claramente. Pero los fundamentos para esta noción de la Nación como la totalidad de los que son iguales ante la ley, ya los había creado el Estado absolutista, es decir, el Estado del absolutismo ilustrado. Subyace ya a sus grandes codificaciones legales que están llenas del espíritu del moderno derecho natural y de su doctrina de los derechos irrenunciables del hombre. Así también en Prusia. El Derecho General Regional esbozado por Karl Gottlieb Svarez había entrado en vigor en 1794, después de que en consideración de la Revolución Francesa había sido atenuado considerablemente por la resistencia de los estamentos provinciales y del rey.[17] Sin embargo, había sido desarrollado a partir de un pensamiento fundamental que, pensado consecuentemente hasta el final, debería conducir a la suspensión de los "privilegios". Pues la división trinitaria tradicional (nobleza, ciudadanos, campesinos) se había convertido "en un sistema de deberes profesionales en el sentido de una división racional del trabajo en el Estado".[18]

Sieyès había planteado la pregunta por el derecho con el que los aristócratas mantienen al pueblo bajo su opresión. Ellos sólo podrían invocar el derecho de conquista. Si esto es así, entonces el tercer Estado también puede ejercer poder contra poder, violencia contra violencia. "¿Por qué no debería él devolver todas estas familias a los bosques francos, que tienen la bufonesca pretensión que surgieron del tronco de los conquistadores y heredaron sus derechos?" Se les debería encender una luz a nuestros pobres ciudadanos para que vean que la descendencia de los galos y los romanos por lo menos es tan valiosa como la de los "cimbros, vándalos y otros salvajes

[16] S. Landshut, *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie*, Munich, 1929.

[17] Comp. E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker*, 3ª ed., Tubinga, 1951, p. 410 y ss. Comp. ahora, R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Cap. 1, Das Allgemeine Landrecht und seine politische Auswirkung, Stuttgart, 1967.

[18] R. Smend, *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlín, 1955, p. 315.

que han venido de los bosques y pantanos de la vieja Germania".[19]

Estas frases remiten a una imagen de la historia que Sieyès no había inventado; fue desarrollada en la discusión entre los estamentos y la monarquía desde el tardío siglo XVI.[20] Franz Hotomanus había afirmado en su *Franco-Gallia*, de 1573, por primera vez, que la libertad, los "derechos y libertades" de los estamentos, por los que se esforzaba en lucha contra la monarquía tendiente al absolutismo, provenían de los francos, que la libertad en la posterior formulación de Montesquieu provenía de los bosques de Germania. A esta opinión contraponen los publicistas de la monarquía absolutista la tesis del dominio legítimo del rey sobre los galorromanos que provienen del antiguo *imperium romanum*. Especialmente apasionada llegó a ser esta discusión en los últimos decenios del siglo XVII y en la primera mitad del siglo XVIII.[21] La oposición contra la monarquía absoluta de Luis XIV, que venía dede 1688, era no en última instancia una oposición de la nobleza. Pero esta nobleza ya no era la misma de antes. Se había convertido en una "sociedad" separada del Estado.[22] Jurídicamente ella era siempre Estado, *État*, estamento en sentido de la Edad Media tardía, y de la

[19] E. Sieyès, op. cit.

[20] M. Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tubinga, 1946, p. 87 y ss. E. Hölzle, *Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu*, Munich, 1925. E. Weis, *Geschichtsschreibung und Staatsauflassung in der französischen Enzyklopädie*, Wiesbaden, 1956, p. 24 ss.

[21] Pero esta imagen de la historia de larga repercusión también ha sido refutada. En la gran "Encyclopédie", los encargados de los artículos correspondientes (Fief, Etat), ante todo Boucher d'Argis, tan bien formado en historia jurídica y constitucional, dieron una imagen materialmente bastante certera; se refieren a la diferencia entre el "feudalismo" del siglo XVIII y la feudalidad medieval e hicieron crítica a la teoría de Franconia. Boucher d'Argis supuso que la jurisdicción señorial es más antigua que la feudalidad. Junto a eso el editor Diderot encontró palabras muy duras contra el "gouvernement féodal" que en lo esencial corresponden a las ideas de Sieyès. Comp. E. Weis, op. cit., p. 33 ss.

[22] P. Joachimsen, "Zur Psychologie des deutschen Staatsgedankens", en *Die Dioskuren* 1, Munich, 1922, p. 106 y ss.

modernidad temprana eran las asociaciones de los poderes locales, los señores y las comunidades de la ciudad. Pero en Francia, los distritos reales habían destrozado los derechos señoriales y cooperativos. El *tiers état*, el tercer Estado, ya no existía como antes, ya no estaba compuesto de las ciudades reales, de las *bonnes villes*, sino que abarcaba la totalidad de los campesinos y ciudadanos sometidos directamente al rey y a sus autoridades. Así ya en 1484 se podían elegir directamente sus representantes a los estados generales en Bailliages. Lo mismo aconteció con el clero y la nobleza en el siglo XVI. Aquí se encontraba en proceso de génesis una "sociedad estamental", una sociedad antiguo-estamental.[23] Hay que aludir a esto porque la sociedad "estamental vieja" o "feudal" formada en su peculiaridad por la temprana y permanente intervención de la monarquía y de su Estado burocrático tal como existía antes de 1789 ha servido muy frecuentemente de modelo para la interpretación del estamentalismo y del feudalismo. Aquí tenemos a la vista de hecho una "sociedad estamental", una *société féodale* separada del Estado. Si se aplica a ella el plurívoco concepto de clase, entonces estas clases no se determinan, como en otros casos, por la profesión o la propiedad, por un poder de dominio nacido de la propiedad o del capital, sino por sus derechos señoriales[24], que ahora se entienden como injustificados "privilegios".[25] Ellas están organizadas jurídicamente como *États*, estamentos, Estados. Los conceptos de Estado y clase aparecen referi-

[23] Comp. Otto Brunner, "Die Freiheitsrechte in der altständischen Gesellschaft. Aus Verfassungs-und Landesgeschichte", en *Festschrift für Th. Mayer*, Constanza, 1954, p. 293 y ss. y p. 197 y ss. del vol. alemán del que es selección el presente. Sobre la plurivocidad del concepto de "status", que no es en modo alguno solamente sociológico, comp. O. Brunner, *Land und Herrschaft*, 5ª ed., Viena, 1965, p. 395 y ss.

[24] Ralf Dahrendorf, *Soziale Klassen und Klassenkonflikte in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart, 1957. Hasta el presente se sigue haciendo el intento de definir las clases como clases "económicas", pero se hace referencia a una relación de dominio.

[25] El segundo tomo de M. Bloch, *La société féodale*, lleva el subtítulo: "Les classes et le gouvernement des hommes".

dos recíprocamente hasta el presente[26], se busca explicarlos a partir de su contexto histórico y de su contraposición. Para ello fue definitiva evidentemente la vieja sociedad estamental del *ancien régime* que se transformó en una sociedad de clases. Pero la relación de Estado y clase se ha reducido capitalmente a Alemania. Pues aquí la transformación en sociedad de clases ocurrió muy lentamente y repercutieron viejas formas de existencia calificables de "estamento" por tiempo mucho mayor. Con tanta mayor razón habrá de cuidarse de equiparar los "Estados" del siglo XIX adjudicables a la sociedad burguesa en el sentido más reciente o también la antigua sociedad estamental del *ancien régime* con la estructura político-social de siglos anteriores, por ejemplo, la de la "Edad Media".

De la situación dada en el *ancien régime*, proviene también el concepto de "feudalismo". La palabra *féodalité* aparece en francés tan sólo desde el siglo XVII.[27] Pero aquí significa primeramente sólo el derecho feudal, la totalidad de las normas jurídicas feudales; es un concepto jurídico, no político-social. *Féodalité* o *gouvernement féodal* en sentido de feudalismo, como *état de civilisation*, como estado cultural, aparece primero en un escrito del más importante abanderado literario de la tesis de la libertad franca de la nobleza, el conde de Boulainvilliers (muerto en 1722), publicado en 1727. La significación de la palabra *féodalité* fue luego determinada ante todo por Montesquieu y a través de él se ha difundido. A la Revolución Francesa el concepto le es familiar. En el decreto del 11 de agosto de 1789 se dice "la Asamblea Nacional suprime completamente el régimen feudal".

26 De la numerosa literatura v. p. e.: L. v. Wiese, *Gesellschaftliche Stände und Klassen*, Munich, 1950. En la p. 47 se designa la clase como el tipo de estratificación social que fue típica desde la Revolución Francesa hasta la Primera Guerra mundial. A. Weber, *Einführung in die Soziologie* ya cit., p. 237. Sobre el concepto reciente de estamento, comp. más adelante.

27 M. Bloch, op. cit., p. 2. Para eso v. E. Littré, *Dictionnaire de la langue française* 2, París, 1872, p. 1642. R. Boutruche, op. cit. en nota 1, p. 11 y ss.

Pongámonos de presente el resultado de la revolución y de sus efectos. En la famosa noche del 4 de agosto de 1789, los dos Estados superiores, que ya se habían unido con el *tiers état* en la *Assemblée Nationale*, renuncian a sus derechos señoriales, pero al mismo tiempo se suspendieron y suprimieron todas las corporaciones, las comunas, las comunidades ciudadanas, los gremios y todas las demás asociaciones de este tipo. Desde entonces solamente existe el Estado sostenido por la Nación de los libres e iguales, que reúne en sí todo el poder del Estado y que no conocía ya ningún derecho de dominio o señorial autónomo que descansara en privilegios, en derechos y libertades. Desaparece la *seigneurie* en el más amplio sentido. Pues, en francés *seigneurie* puede designar tanto el dominio individual de los señores nobles y eclesiásticos como el dominio colectivo de las comunas; se aplica en general para todos los poderes subordinados al rey. Pero el mismo proceso se realizó también en la Edad Media y más allá de ese período, si bien en un espacio de tiempo mucho más largo. Aquí comienza ya con la política de protección del campesino y con el control estatal de las comunas en la era del Absolutismo y dura en diversas fases hasta 1848 y los años inmediatamente posteriores.[28] El resultado es en todas partes el mismo: desaparecen el señorío y las comunas autónomas de viejo estilo. El Estado acaba de construir su aparato administrativo hasta las últimas partes en una densa administración local y coloca al lado la autoadministración de las comunas urbanas y campesinas, limitada a un determinado campo y controlada por el Estado, y en parte también de los departamentos y provincias.[29] Ya no hay derechos y libertades, privilegios, un poder señorial autónomo. El ciudadano individual y su familia se

28 Sobre la posición de la nobleza en el siglo XVIII y en los comienzos del XIX ver A. Goodwin, *The European Nobility in the Eighteenth Century*, Londres, 1953. F. Martini, *Die Adelsfrage in Preussen vor 1806 als politisches und soziales Problem*, Stuttgart, 1938. Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist*, Salzburgo, 1949, p. 313 y ss.

29 H. Heffter, *Die deutsche Selbstverwaltung in 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1950.

encuentran colocados bajo el Estado, bajo su aparato administrativo y la autoadministración instaurada por el Estado. Pero también aquí se ha realizado un cambio profundo: Las grandes codificaciones jurídicas antes y después de 1800 han reducido esencialmente el poder del señor de la casa sobre la mujer, los hijos y la servidumbre, de modo que un observador contemporáneo, Ignaz Beidtel, pudo decir que estas medidas tendían "a la libertad del individuo y a la ampliación de los derechos del gobierno".[30]

En este contexto cabe también el hecho de que la esclavitud, la forma más radical del dominio de un hombre sobre otro, fue rechazada ahora. Desde la Antigüedad, la esclavitud había sido posible, y si bien en muy diversa medida, también había existido. Hasta el siglo XVIII el cristiano podía ser esclavo y el no cristiano podía ser esclavizado. Todos los pensadores significativos hasta el siglo XVIII habían considerado la esclavitud como algo permitido, y hasta la habían justificado. Ahora esto se modifica en principio.[31] En largas discusiones que alcanzan a llegar hasta la segunda mitad del siglo XIX se suprime la esclavitud, primero en Europa y luego en ultramar. En un mundo en el que en principio al menos es posible la esclavitud, existe evidentemente otra especie de dominio de un hombre sobre otro, diferente de la de tiempos posteriores. De ahí la inclinación del siglo XVIII a reducir las diversas formas de dependencia campesina de los señores a la fórmula "servidumbre", en especial cuando éstas implicaban limitaciones de la libertad de domicilio, y de equipararlas a la esclavitud. No debe pasarse por alto que también donde las fuentes hablan de "servidumbre" ellas pueden dar a entender muy diversas relaciones de dominio.

30 Comp. op. cit., Nota 29, p. 109. H. Conrad. *Individuum und Gemeinschaft in der Privatrechtsordnung des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*, Karlsruhe, 1956.

31 Ch. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale* 1, Brujas, 1955. El Derecho regional prusiano de 1794 lo mismo que el ABGB austriaco de 1811, códigos, cuya prehistoria se remonta hasta el siglo XVIII, prohíben expresamente la esclavitud y la servidumbre.

El rechazo fundamental del dominio como dependencia personal, cuya forma más basta la constituía la esclavitud, el rechazo de derechos señoriales autónomos independientes del Estado, estaba fundamentado en la monopolización del poder estatal en el Estado moderno, en el concepto de soberanía. Con ello se había entrado por el camino de la diferenciación de Estado y sociedad en sentido reciente; la monarquía absolutista había exigido este fin en la teoría y lo había alcanzado considerablemente en la práctica o preparado el camino hacia donde lo planifica la Revolución. La soberanía del príncipe o del pueblo ya no admite otros poderes autónomos. Cuando sobreviven, se convierten en formas locales de administración que designa o controla el Estado.

De ahí que como característica del feudalismo aparece la "desmembración de la soberanía de poderes locales cada vez más pequeños", según dicen Boulainvilliers y Montesquieu.[32] Mediante la feudalidad fueron ordenados en un "Estado feudal". Pero para Sieyès, sus predecesores y sus compañeros de mentalidad, este poder señorial ha nacido de la ilegalidad, de la conquista, de la violencia desnuda; por eso debe ser suprimido hasta en sus restos. Poder legítimo posee solamente el Estado soportado por la Nación gracias al principio de la soberanía del pueblo. A partir de aquí se podría plantear la pregunta por un Estado en el que había feudalismo, por el Estado feudal. Aquí se supone correspondientemente el concepto de la soberanía intraestatal, del poder unitario del Estado, del "monopolio del poder legítimo" (M. Weber), del "monopolio jurídico de la legislación estatal"[33] como algo que pertenece a la esencia del Estado. También en el Estado feudal existe la soberanía, sólo que "desmembrada". Desde hacía mucho tiempo, los publicistas de la monarquía absoluta se habían ocupado con la destrucción moral de la *seigneurie*. La Revolución encontró aquí un rico mate-

32 M. Bloch, op. cit., 1, p. 2.

33 F. Wieacher *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Gotinga, 1952, p. 298. Y más adelante en este art.

rial para la fundamentación de su lucha contra el feudalismo.[34]

La feudalidad que fue destruida en 1789 había perdido desde hacía mucho tiempo su puesto originario. Sólo quedaban aún ruinas de los "derechos feudales", a los que ahora se los consideraba sin sentido.[35] Se exigían tasas feudales sin perceptible equivalencia en el servicio, y que sólo podían entenderse como "explotación". La feudalidad de 1789 apareció, según dice Maxime Leroy, como "una hacienda gigantesca".[36]

Pero lo que tras la suspensión de los derechos feudales seguía existiendo y que siempre se había poseído, esto es la posesión de tierras, ¿era el fundamento propio y soporte de la "sociedad feudal"? ¿Era ella en núcleo una clase propietaria en comparación con la "clase" comerciante e industrial de la burguesía? Así, de la situación de 1789 surge la pregunta por el Estado feudal y por la sociedad feudal. Se hace la aproximación a los siglos anteriores con un planteamiento, que ha nacido de la propia época con su diferenciación de Estado y sociedad. Este fue y es el punto de partida dado para las reflexiones que examinaron los presupuestos históricos de la situación del presente. Pero tendremos que preguntar si con ello se pueden captar realmente las categorías fundamentales del mundo señorial decadente.

[34] Ejemplos muy instructivos en K. Schmidt, *Das Jus primae noctis*, Friburgo, 1881. Comp. también Otto Brunner, op. cit. en nota 28.

[35] Grachus Babeuf trabajó antes de la Revolución como "feudista", es decir, él se ocupó por oficio de demostrar los derechos feudales y de recaudar las tasas feudales. En los archivos de los señores —así dijo más tarde— descubrió "los asquerosos misterios de las usurpaciones de la clase noble". M. Leroy, op. cit., p. 55 y ss. Th. Ramm, *Die grossen Sozialisten*, 1, 1955, p. 131 y ss.

[36] M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, 1, París, 1946, p. 59. F. Olivier-Martin, *Histoire du droit français*, 2ª ed., París, 1951, p. 642 y ss.

2

Tengamos en cuenta primero la concepción de la "sociedad feudal". El cambio de estructura que se ha presentado aquí se puede captar en la historia del significado de la palabra "sociedad burguesa". La *koinonía politiké*, la *societas civilis*, había sido desde la Antigüedad la sociedad estatalmente constituida, "política", formada según el modelo de la antigua Estado-ciudad, de la *polis*, de la *civitas*. Ella fue deslindada de la casa, de la *societas domestica*. *Societas civilis* y *Res publica* y *populus* eran aquí idénticos. De ahí que la "Política" era la doctrina de la *societas civilis*, la Oeconomica la de la casa en el sentido amplio.[37]

Pero ahora se diferencian los conceptos "político", "civil", "burgués". Del Estado se deslinda la sociedad burguesa en el más reciente sentido; se la entiende como sociedad económica, como configuración social en sentido no estatal. La nación, portadora de la soberanía del pueblo, es como totalidad de los iguales ante la ley y por eso libres, sociedad estatal-ciudadana y al mismo tiempo sociedad económica "burguesa". Teóricamente, esta contraposición se ha formado de la manera más enérgica en Alemania en la contraposición de "ciencia del Estado" y "ciencia de la sociedad", siguiendo aquí a Hegel. Pues en Alemania la nación no estaba aún políticamente organizada, y el aparato burocrático estatal de los diversos Estados alemanes se deslindó claramente de la "sociedad burguesa".[38] Hasta entrado el siglo XVIII se conocía el plurívoco concepto de *status*, del estamento, que en modo alguno es sólo "sociológico". La división de los parlamentos del Reich y las provincias en Estados, Estados generales y provinciales, fue solamente un caso posible de

[37] Ver el art. "La 'casa grande' y la 'Oeconomica' de la antigua Europa" en este vol. W. Conze, *Staat und Gesselschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands*, HZ 186, 1958, p. 1 y ss.

[38] Ver en este artículo más adelante sobre el tema.

los muchos *status* que conocía la ética cristiana. Clérigos y legos, gente joven y vieja, solteros y casados tenían su *status* al que se hacían determinadas exigencias éticas. En este contexto cabe también la diferencia entre pobre y rico, que retorna siempre a través de los siglos. Así como el hombre tiene una cantidad de *status*, así también la contraposición de rico y pobre aparece también dentro de otros estamentos o grupos corporativos. No rara vez designa el *status* una relación de dominio, los dependientes, los súbditos suelen ser llamados "gente pobre"; con ello nada se dice sobre su situación económica.[39]

Con la supresión de los "privilegios" y la constitución de la "Nación" como una sociedad estatal-ciudadana igual ante las leyes del Estado, emerge la diferencia entre rico y pobre como una característica decisiva de la estratificación social de una "sociedad burguesa" deslindada del "Estado". Si aquí ya no había más relaciones de dependencia de especie política, ningún "dominio" en el viejo estilo, sin embargo existían dependencias "privadas" del "señor de la casa", por ejemplo, en los establecimientos agrarios y de oficios, configurados de manera más aguda en la fábrica, el establecimiento industrial, y en la economía hacendal agrario-capitalista. Finalmente, la contraposición de rico y pobre se transformó finalmente en la de burgués y propietario, en la del capitalismo que dispone de los medios de producción, y del trabajador, proletario, que vende su trabajo. Durante la Revolución Francesa, Grachus Babeuf y sus partidarios fueron los primeros en observar que la igualdad ante la ley dejaba intacta la desigualdad de la propiedad. Pero el "feudista" de antes, quien tenía una oficina para la recolección de tasas feudales, vio ante todo la desigualdad de la propiedad rural condicionada por el "feudalismo" y exigió su repartición equilibrada mediante una "ley agraria".[40]

Pero ya para Sieyès, quien con ello se adelantó a su tiempo, la Nación era una *"nation commerçante et industrielle"*, una *"nation qui travaille"* y sus miembros son *"les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale"*. Para Sieyès, Francia es en primera línea una "empresa comercial e industrial"; no la riqueza, sino el trabajo, la producción es para Sieyès lo decisivo; él tiene una concepción más económica que política de la sociedad.[41]

La creciente industrialización de la era del imperio napoleónico condujo a la contraposición de "burgués" y "proletario".[42] La palabra burgués, que lo mismo que *citoyen*, era originariamente una designación del habitante de la ciudad de viejo tipo, adquirió en los siglos XVII y XVIII el significado de maestro artesano, empresario industrial. Desde aquí sale el camino para llegar a la equiparación con el "capitalista".[43] Al *prolétaire* lo descubrió ante todo H. Simonde de Sismondi desde 1819 como al hombre *"qui travaille sans propriété"*.[44] Aquí influye la economía política desarrollada en Inglaterra, ante todo desde Adam Smith, como teoría de las leyes de la economía de mercado en el espacio estatal. "Economía" se considera como una esfera autónoma en el Estado y ya no como hasta ahora en la casa. Desde aquí se debió llegar finalmente a la pregunta por los presupuestos y fundamentos económicos del feudalismo. Se los encontró en la "economía natural" y en la "propiedad agraria", la gran propiedad, en la "propiedad". Es cierto que los fenómenos caracterizados como feudalismo pertenecen a la época de la llamada economía natural. Este término se refiere a una estructura económica en la que predomina la economía agrícola. La economía dineraria está limitada y tiene una figura peculiar, que aún no ha llegado a un entretejido unitario de relaciones de mercado y

39 Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, Viena, 1965, p. 263 y ss.

40 Comp. M. Leroy, op. cit., p. 55 y ss. Th. Ramm, op. cit., p. 131 y ss.

41 M. Leroy, op. cit., p. 329.

42 Ibídem, p. 115 y p. 16, nota 1.

43 C. Brinkmann, "Bourgeoisie", *Enciclopedie of Social Sciences*, 1/2, 1943, p. 645 y ss. E. G. Barber, *The Bourgeoisie in 18th. Century France*, Princeton, 1955.

44 M. Leroy, op. cit., p. 293. C. Jantke, *Der vierte Stand*, Friburgo, 1955. W. Conze, "Vom 'Pöbel' zum 'Proletariat'", en *Vierteljahrschrift f. Sozial-und Wirtschaftsgesch.* 41, 1954, p. 333 y ss.

una correspondiente circulación monetaria.[45] No menos cierto es también que el substrato "económico" del feudalismo, por lo menos del feudalismo occidental de investidura, era la "propiedad agraria". De todos modos no propiedad agraria en el sentido de la época en que se formó el *slogan* del feudalismo, sino como "dominio sobre tierra y gente".[46] No tenemos, pues, que ver aquí con una "clase dominante" en el sentido del siglo XIX, sino con una clase de dominadores. Pero como ya no se reconocía el dominio o señorío en el viejo sentido, y se lo remitía exclusivamente a conquista, sino que sólo se podía ver en ella violencia física y explotación, solo quedó para una visión aislada "económica" la "propiedad", la "propiedad agraria", el substrato dado y el fundamento del poder [47], del mismo modo en que, en la nueva sociedad "burguesa", lo fueron la disposición sobre el capital en la economía dineraria, en la banca, el comercio y la industria.

A eso se agrega otro factor. Señorío o dominio de viejo tipo requiere para poder valer como "legítimo", un fundamento religioso. Pero éste experimenta en los nuevos siglos, en el moderno derecho natural, concretamente desde Christian Thomasius, definitivamente desde la Ilustración, una decisiva conmoción. El pensamiento sobre la sociedad y la historia se "seculariza", es decir, la historia sacra cristiana de viejo estilo y su teología de la historia son sustituidas por una nueva filosofía de la historia, que se hace cargo de sus tareas.[48] Tras eso se encuentra como factor real la tendencia occidental hacia una racionalidad específica, que es empíricamente demostrable[49], pero que en la interpretación filosófico-histórica sustituye la dación teológico-histórica de sentido de la tradición cristiana por la "ciencia", es decir, las modernas ciencias que estaban orientadas por el tipo de las ciencias matemático-mecánicas, y por el concepto de "razón" determinado por ello. La "historia universal" o del mundo aparece aquí como historia del "espíritu" o de la "sociedad" y excluye amplios campos como el acontecer político, como campos sin sentido. Ella es "progreso" en una sucesión de "fases", que caracterizan "eras" enteras, como la del "feudalismo" y la del "capitalismo".[50] Turgot desarrolló primeramente su conocida "ley de los tres estadios" siguiendo la historia de la ciencia, Condorcet declaró en su *Tableau du progrès de l'esprit humain* como meta de la historia el libre ejercicio de los derechos fundamentales en plena libertad.

La problemática desarrollada aquí se presenta desde y tras la Revolución de manera especialmente clara en los precursores franceses del socialismo o los socialistas tempranos.[51] La meta de Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) era la dirección de la humanidad mediante la supresión de todo dominio, gobierno, también del actual, concentrada en el Estado, y su sustitución por una "administración" determinada por la "ciencia". Su imagen de la historia universal muestra el progreso desde la Antigüedad determinada por la esclavitud hasta las

45 Ver art. "La casa grande..." en este vol. lo mismo que el art. "Ciudad y burguesía", también en este vol.

46 W. Schlesinger, "Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte" en *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, Darmstadt, 1956, p. 135 y ss.; y *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, 1, Gotinga, 1963, p. 9 y ss.

47 F. Oliver-Martin, op. cit., en nota 36, p. 66 y ss. La idea de que la "propiedad" es el fundamento del dominio, de la "formación de clases", ya era conocida en el siglo XVIII. Th. Ramm, op. cit., en nota 40, p. 62 y ss. R. Dahrendorf, op. cit., en nota 24, p. 27.

48 Comp. art. "Pensamiento histórico de Occidente", en este volumen.

49 Comp. p. 89 del vol. original alemán de este libro.

50 Ahí se traducen a la historia general categorías que en determinadas ciencias especiales históricas tienen un valor, si bien reducido, como las "fases" en la historia económica o los "estilos" en la historia del arte, y adquieren con ello una pretención de totalidad. Comp. "La historia como asignatura..." en este vol. y M. Landmann, *Das Zeitalter als Schicksal*, Basilea, 1956.

51 M. Leroy, op. cit., t. 2, p. 197 y ss. Th. Ramm, op. cit., p. 210 y ss. N. Sombart, en la *Einführung in die Soziologie*, ed. por A. Weber cit. en nota 12, p. 81 y ss. Comp. E. Rothacker, *Philosophie und Politik im französischen Denken des frühen 19. Jahrhunderts, Mensch und Geschichte*, Bonn, 1950, p. 103 y ss.

instituciones "teocrático-feudales" de la Edad Media, en la que se sustituye la esclavitud por la "servidumbre".[52] El feudalismo surgido de la "conquista" y su espíritu guerrero han sido superados siempre por el trabajo pacífico, por el "industrialismo". La posición del "trabajo" aparece como tema central de la historia universal. Las ideas de Saint-Simon, frecuentemente contradictorias, fueron recibidas y continuadas por sus partidarios, los saintsimonistas. En la *Exposition de la doctrine de Saint-Simon* de 1829-30 (Maxime Leroy la ha llamado una obra capital del pensamiento social francés), aparece como meta una *association universelle*, una sociedad sin clases y sin dominio, en el que el *"gouvernement des hommes"*, el dominio sobre los hombres, es sustituido por el *"gouvernement des choses"*, por la administración de cosas. Esta sociedad está determinada solamente por el trabajo y no por el derecho de nacimiento, de la conquista, del más fuerte. Toda posesión es fuente de explotación: señores y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, propietarios y arrendatarios, ociosos y trabajadores han determinado hasta ahora la historia de la humanidad. La relación entre maestro y jornalero es la última transformación que ha experimentado la esclavitud.[53] De aquí recoge ya Saint-Simon la imagen francesa de la historia desarrollada desde el siglo XVI para su juicio sobre la feudalidad. Desde la conquista por los francos hay dos clases, los francos como señores y los galorromanos como esclavos, que trabajan para sus señores en el campo y en los oficios.[54]

Augustin Thierry (1795-1856), quien durante algunos años fue secretario de Saint-Simon, quien al mismo tiempo empero poseía el sentido del historiador para la vivi-

[52] Th. Ramm, op. cit., p. 258 y ss.

[53] M. Leroy, *Les précurseurs du socialisme français*, París, 1948, p. 191 y ss.: "Hasta aquí el hombre ha explotado al hombre: señores, esclavos; patricios, plebeyos; ociosos y trabajadores, ésta es la historia progresista de la humanidad hasta nuestros días". Th. Ramm, *Der Frühsozialismus*, Stuttgart, 1956, p. 81 y s. S. Salomon-Delatour, *Die Lehre Saint-Simons*, Neuwied, 1962, p. 103 y s.

[54] Th. Ramm, op. cit., p. 271.

ficación del pasado, escribió sus *Récits des temps mérovingiens*, sus libros sobre la historia de Francia e Inglaterra en la Edad Media con el propósito de "vengarse de la nobleza por toda la injusticia en la opresión de sus antepasados". También aquí son los conquistadores extranjeros, la nobleza de más tarde, la que ha privado al pueblo autóctono de su independencia. De ahí explica él el origen de la constitución feudal y el conflicto entre la nobleza del *ancien régime* y la burguesía. Desde el siglo XII hasta el XVIII existió una unión insuperable entre la monarquía y el tercer Estado, y ésta determinó el progreso de una historia, cuya meta inmanente estaba dada en la transformación del tercer Estado en la nación. La teoría de la "alianza" entre la monarquía y la burguesía ha tenido fuerte repercusión. En la historiografía alemana se lamentó frecuentemente que en Alemania no se hubiera podido llegar a una alianza semejante.[55] Un hombre como François Guizot, a quien se puede considerar como representante de una historiografía "burguesa" liberal, hace la exposición de la disputa sobre la significación de los francos y los galorromanos, pero ve que éste y otros factores fueron efectivos y que ya en la época bárbara se hallaban todas las semillas de las situaciones posteriores. Aunque la violencia física era frecuentemente real y efectiva, se impuso la idea del derecho, de la "legitimidad política", sostenida por la monarquía. Pero la constitución feudal emergió del seno de la barbarie, y siempre fue detestada porque en ella determinante era el "arbitrio caprichoso de un individuo", no era el

[55] A Thierry, *Essai sur la formation et progrès du Tiers État*, París, 1853. Comp. E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, 3ª ed., Munich, 1946, p. 448 y ss. F. Engel-Janosi, *Four Studies in French Romantic Historical Writing*, Baltimore, 1955, p. 88 y ss. Sobre la repercusión de la tesis de Thierry comp. H. de Man, *Jacques Coeur*, Berna, 1950 y, mis observaciones en el *Anzeiger d. Oesterr. Akad. d. Wissenschaften*, 88, 1951, p. 127 y ss. D. Gerhard, "Guizot, Augustin Thierry und die Rolle des Tiers Etats in der französischen Geschichte", en *Alte und neue Welt in vergleichender Geschichtsbetrachtung*, Gotinga, 1962, p. 57.

derecho el que dominaba, sino la fuerza en la figura de la ayuda de sí mismo.[56]

Pero también sobrevive la opinión contraria. El conde de Montlosier sostuvo en su obra histórica *De la monarchie française*, de 1814, escrita por encargo de Napoleón, "el punto de vista de los nobles soberbios y conscientes de su germanismo", y Chateaubriand se sentía orgulloso de su ascendencia francona. Finalmente en el *Essay sur l'inégalité des races humaines*, el conde Arthur Gobineau (1816-1882) exageró esta tesis hasta convertirla en una teoría histórica de las razas. Aquí, la historia es decadencia por la mezcla de las razas, ya en la época de los romanos, en tanto que el florecimiento de Francia yace en la era del feudalismo.[57] No es casual que Gobineau haya aprovechado mucho del libro del principal representante de la teoría de los francos, Boulainvilliers, a quien Marc Bloch ha llamado un *"Gobineau avant la lettre"*.

Se podrá decir que los conceptos de clases, como (si bien en estrechos límites) los conceptos políticos de raza del siglo XIX han sido codeterminados por la disputa, que en Francia se remonta hasta el siglo XVI, sobre el papel histórico de los francos y los galorromanos. Hacia mediados del siglo la disputa misma pierde su actualidad política.[58] A eso ha contribuido sin duda alguna la obra de Alexis de Tocqueville. Este aristócrata vio la tendencia

[56] F. Guizot, en la trad. alemana de su obra, *Allgemeine Geschichte der europäischen Zivilisation*, Stuttgart, 1844, p. 44 y ss., p. 74 y ss. M. Leroy, *Histoire des idées sociales*, 2, p. 524 y s.

[57] M. Leroy, op. cit., 2, p. 2. Sobre Gobineau, E. Cassirer, *El mito del Estado*, trad. castellana del F.C.E.

[58] Un empuje decisivo experimentó la tesis germánica finalmente en Fustel de Coulanges, para quien en todo caso la destrucción de la suposición de una continuidad institucional de la asamblea popular de la Civitas germana llegó, pasando por los campos de marzo y mayo de los Francos, hasta los estados generales, que habían jugado un papel central en la tesis franconia. Puede que él haya acentuado parcialmente la continuidad romana, pero en todo caso, desde entonces el problema queda en el campo de la ciencia histórica. Comp. la exposición de la "Rencontre des traditions romaine et germaine", en F. Olivier-Martin, *Histoire du droit français* ya citado.

hacia la igualdad en la democracia moderna como algo inevitable. Pero al mismo tiempo describió en su obra *L'ancien régime et la révolution* (1865) la transformación de la estructura interna de Francia por la monarquía absoluta, que preparó la revolución. Con ello se puso del todo en claro que la "feudalidad" suprimida por la Revolución desde hacía mucho tiempo ya no era idéntica a la de las estructuras más viejas. Tocqueville, a quien le importaba el análisis del presente, no tenía motivo alguno para ocuparse más a fondo con aquélla, si bien él consideraba evidente su origen en la "conquista".[59]

La situación creada por la Revolución Francesa trató de superarla Hegel en Alemania. En época reciente se ha aludido a los paralelos con Saint-Simon (y su discípulo Augusto Comte) en los puntos de partida.[60] También sabemos hoy que el pensamiento de Hegel estuvo determinado fuerte y duraderamente por la Revolución Francesa y la época de las revoluciones inaugurada por ella, pero también por su conocimiento de la economía política contemporánea y por la "revolución industrial" proveniente de Inglaterra.[61] De aquí proviene su concepto de la "sociedad burguesa" como un "sistema de necesidades". Ella está entre el Estado y la familia. Esta sociedad burguesa es "aquella sociedad que —en emancipación fundamental de todos los órdenes tradicionales de la vida del hombre— tiene como contenido solamente la naturaleza necesitada del hombre como individuo y su satisfacción en la forma del trabajo abstracto y de la división del trabajo".[62] Hegel concibió, como la filosofía francesa de la historia de los siglos XVIII y XIX, como "historia universal" aquel acontecer pasado en el que se realizó la libertad como una sucesión gradual del espíritu del mundo. Aquí se encuentra él en el terreno de la filosofía de

[59] J. P. Mayer, *Alexis de Tocqueville, Prophet des Massenzeitalters*, Stuttgart, 1954.

[60] N. Sombart, en: A. Weber, *Einführung in die Soziologie*, p. 81.

[61] J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Francfort, 1965 (apareció primero en 1957).

[62] J. Ritter, op. cit., p. 36. H. Popitz, *El hombre alienado*, trad. española en *Estudios alemanes*, Sur, Buenos Aires, 1968.

la historia desde Voltaire hasta Condorcet. En la Revolución Francesa, la libertad del hombre "se eleva de manera universal y en relación con todos los hombres a principio y meta de la sociedad y del Estado".[63] Presupuesto de ello es la moderna sociedad del trabajo. Las épocas antecedentes estaban determinadas por la relación de señor y siervo.[64] Hegel pensaba evidentemente en la esclavitud en el sentido antiguo, aquella esclavitud que junto con la servidumbre se consideró en su tiempo como la más brutal y reprochable relación de dominio.[65] Hegel trató varias veces el tema de la esclavitud. Pero también en el dominio feudal hay para él solamente señores y siervos.[66] Frente a eso habrá que recordar que la palabra "siervo" se aplicaba en los siglos anteriores de manera muy plurívoca y que en modo alguno se equiparó al esclavo. Los "buenos siervos", que según el Sachsenspiegel confirmaron una paz provincial, son los príncipes y nobles sajones; en la baja nobleza hay "siervos nobles" (en inglés, *knight* es el caballero), como siervos aparecen los servidores del comercio y los aprendices artesanos, lo mismo que la servidumbre masculina en las casas campesinas y burguesas, gente, pues, que se encuentra en una relación contractual libre, en tanto que la palabra siervo no se aplica para los que se encuentran permanente ligados al señorío. Cuando Hegel expone el esclavo como prototipo del siervo y se refiere a la diferencia entre el esclavo y la "servidumbre actual"[67], entonces se muestra aquí el cambio fundamental del concepto de dominio que se ha realizado en su tiempo. De ahí que para Hegel la servidumbre, la esclavitud (se puede agregar, el dominio feudal) son fenómenos históricos que en todo caso, en el presente, con la irrupción hacia la libertad general desde la Revolución francesa, han perdido toda justificación. "La esclavitud aparece en el tránsito

[63] J. Ritter, op. cit., p. 22.
[64] *Enzyklopädie* (1830), § 433-435.
[65] Comp. p. 68 del vol. original alemán de este libro, y el art. "La casa grande..." en este vol.
[66] *Philosophie der Geschichte,* Sämtliche Werke 11, p. 464 y ss.
[67] *Rechtsphilosophie,* § 67, Zusatz.

de la naturalidad del hombre hacia el estado verdaderamente moral; surge en un mundo en el que todavía lo ilegal es legal. Aquí tiene vigencia lo ilegal y se encuentra necesariamente en su lugar."[68] En Hegel se presentan con la misma claridad que en la Revolución francesa, el rechazo del dominio de viejo tipo y la significación central del trabajo para la sociedad moderna, siendo la forma de dominio de viejo estilo justamente la "servidumbre". Pero él no se ocupó del feudalismo como "sociedad feudal" en el sentido dilucidado aquí. Su pensamiento, que vio en la sociedad burguesa el "sistema de necesidades", la tendencia individual de adquisición, estaba orientado hacia el Estado, hacia el Estado burocrático de su tiempo[69], en el que él veía la realización de la moralidad. Así, en su *Filosofía de la historia* habla Hegel solamente del Estado feudal de la Edad Media, tal como él lo creyó existente desde el siglo IX, y del "tránsito del dominio feudal a la monarquía". En la dominación feudal "hay muchos señores y siervos; en la monarquía en cambio uno es señor y nadie es siervo; pues la servidumbre ha sido destruida por la monarquía, y en ella tienen vigencia el derecho y la ley".[70]

Volveremos sobre esta tesis que evidentemente no ha dejado de tener importancia para el pensamiento histórico alemán.[71] No casualmente se han ocupado de la "sociedad feudal" sólo aquellos pensadores entre los determinados por o provenientes de Hegel, que poseían un detallado conocimiento del socialismo francés temprano. Esto cabe decir tanto de Lorenz von Stein como de Karl Marx.

Con Hegel le importa a Lorenz von Stein[72] la relación del Estado con la sociedad burguesa. Él la concibe como

[68] Ibídem, § 57, Zusatz.
[69] Comp. las observaciones de Th. Schieder a Ritter, en el vol. original de la op. cit. en nota 61, Colonia, 1957.
[70] *Philosophie der Geschichte* ya cit., p. 464 y ss. y p. 504 y ss.
[71] Comp. más adelante.
[72] L. v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage,* ed. p. G. Salomon, 3 tt., Munich, 1921, esp. 1, p. 153 y ss.

una sociedad de clases. Desde 1842 ha abierto a los alemanes el conocimiento exacto de la estructura social francesa del socialismo temprano. Se pudo decir de él, que había visto en Francia el modelo de desarrollo social desde el Feudalismo hasta el capitalismo.[73] Así, en su *Historia del movimiento social en Francia desde 1789 hasta nuestros días* (1850) su tema central es el de la libertad y la sumisión. Pero sumisión, no-libertad, existe cuando el poder del Estado determinado por la "clase dominante" se fija jurídicamente en privilegios, estamento y casta. La clase dominante de Francia, la nobleza, surgió gracias a la feudalidad. Ella se apoya en su propiedad que casi siempre fue "adquirida" por las armas, de allí recibe unos ingresos sin trabajo y los conserva y recibe por privilegio. De la contradicción con la naciente sociedad de capital resulta la situación revolucionaria.

Como Lorenz von Stein, Karl Marx tampoco tenía motivo de recurrir más hondamente al pasado histórico. A los dos autores les importaba un análisis del presente y pronósticos del futuro. A partir de aquí se podía considerar el "feudalismo", tal como había existido antes de 1789, como la contrafigura de la propia época, pero no requería de una más detallada exposición de su naturaleza histórica y de sus transformaciones.

En Saint-Simon y los sansimonistas encontramos formulaciones que Karl Marx tomó con alguna modificación.[74] Las categorías que surgieron en la Revolución francesa determinan sus primeros escritos. Los "llamadas costumbres de los privilegiados" son para él "costumbres contra el derecho". La humanidad le parece a él "dividirse en razas de animales, cuya unidad la hace

[73] A. Weber, *Einführung in die Soziologie*, p. 455.

[74] Sobre la significación de Saint-Simon para Marx, comp. G. Gurvitch, "La sociologie du jeune Marx": *La vocation actuelle de la sociologie*, París, 1950, y el paso de Saint-Simon citado más arriba, que debe compararse con el Manifiesto comunista, en los *Frühschriften*, ed. p. Landshut y Mayer, t. 2, p. 575 y s.

no la igualdad sino la desigualdad".[75] "El feudalismo en sentido amplio es el reino espiritual de los animales, el mundo de la humanidad separada en contraposición al mundo de la humanidad, que se diferencia, cuya desigualdad no es otra cosa que la refracción del color de la igualdad". Así podía decir Marx en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel:* "La Edad Media es la historia animal de la humanidad, su zoología."[76] Pero a eso se agrega la captación del concepto de capital tomado de la economía contemporánea, de la posesión de los medios de producción en vez de las frases vagas sobre riqueza y propiedad en general, y la concepción hegeliana de la historia y su conocida inversión. Con ello, el concepto de clase adquiere su perfil claramente formado, la historia se convierte en una historia de "luchas de clases". La disposición de los medios de producción conduce al dominio y con ello a la explotación en el capitalismo (el "capitalismo" es la relación de dominio en la sociedad industrial) y correspondientemente también, esencialmente como dominio sobre la tierra, en el feudalismo. Para Marx, como lo ha mostrado J. A. Schumpeter, surge "el capitalismo del estado feudal de la sociedad; aquí tomó Marx la concepción burguesa de que el feudalismo sólo fue dominio violento, bajo el cual la opresión y explotación de las masas ya era hecho cumplido. La teoría de las clases, originariamente formulada para la forma capitalista de la economía, fue extendida a sus predecesores feudales... El explotador feudal fue sustituido simplemente por el explotador capitalista".[77] El feudalismo es también en Marx una fase necesaria entre la economía de la esclavitud y el capitalismo. Aquí subyace, como ya en Saint-Simon, la imagen vieja de la historia universal limitada a Europa: Economía esclavista = Antigüedad, Feudalismo = Edad Media, Capita-

[75] K. Marx. op. cit., p. 209 (1: Debates sobre la ley de robo de madera 1842).

[76] Op. cit., p. 126.

[77] J. A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 2ª ed., Berna, 1950, p. 36 y ss. Sobre la pervivencia de esta opinión en forma primitivo-ideológica, v. I. Hindels, *Urgesellschaft und Sozialismus*, Viena, 1950.

lismo = Época moderna. No obstante, el feudalismo sigue siendo una categoría histórica general en la construcción gradual de la historia universal. En el capitalismo no existe ninguna relación inmediata de dominio, ningún poder directo de fuerza, sino una relación indirecta de dominio, basada en la disposición de los medios de producción. La feudalidad de la época anterior a 1789, que es la que se tenía plásticamente a la vista, se había reducido ampliamente a la gran propiedad agraria, y ésta, considerada como el factor decisivo en una sociedad agraria, se vio como el fundamento portador del feudalismo. De ahí que en todas partes del mundo puede hablarse de feudalismo cuando hay gran propiedad agraria y hombres dependientes de ella, por ejemplo en sistemas de arrendatarios. Las formas diversas son secundarias, "superestructura".[78] La noción del feudalismo como fase previa del capitalismo experimenta, con la imagen marxista de la historia, una difusión mundial. Remito al artículo "Feodalnij stroj" (Orden feudal) en la *Gran Enciclopedia Soviética* de 1956, en donde se define el feudalismo en este sentido y por eso se dice que éste ha durado en Europa occidental hasta los siglos XVII y XVIII, en Rusia hasta 1861, en la Asia soviética hasta 1917, en China hasta el siglo XX.[79]

En Alemania pudo parecer que pese a la Revolución y a la Reforma, las viejas relaciones "feudales" o "estamentales" continuaban con pocas modificaciones. De hecho, aquí se dilató la plena formación de una "sociedad burguesa" hasta más allá de la mitad del siglo, el señorío y en parte los estamentos regionales de viejo tipo siguieron viviendo. Aunque (medido con la irrupción abrupta que significó la Revolución Francesa) perduraban viejas formas sociales pese a cambios hondos, los representantes de la continuidad y la tradición tuvieron conciencia del cambio. Karl D. Hüllmann publicó en el año de 1806 su *Historia del origen de los estamentos en Alemania*. En el año de 1830 publicó una segunda edición de su libro. Aquí decía en el prólogo que la primera edición había aparecido en los años decisivos en que el viejo Reich había dejado de existir y en él se derrumbaban los fundamentos del orden burgués tradicional. Pero ahora, en el orden fundado desde 1815, veía supervivir los cuatro "estamentos", la clerecía, la nobleza, los ciudadanos y los campesinos, sólo se ha suprimido lo "medievalizante". En la "transformación de la sociedad'," el estamento burgués se ha integrado al Estado, pues ha dejado de ser la suma de las cooperativas, y para el estado campesino el siglo XIX es el día burgués de la creación.[80] Así escribe entonces la historia del "orden burgués" anterior, que él aún entiende como *societas civilis*, como la historia de la propiedad agraria, siguiendo aquí evidentemente a Justus Möser. El concepto de "estamento" de Hüllmann corresponde en todos los rasgos esenciales a las nociones de la época. Basta referirse a las tendencias conocidas para la ampliación de los estados regionales, la representación de ciudadanos y campesinos. Lo "medievalizante", es decir, el concepto de estamento que descansa en derechos señoriales o cooperativos, es para él algo ya superado. En esto, Hüllmann no está solo. El ya antes citado Friedrich Ludwig von der Marwitz conocía por cierto muy exactamente los fundamentos de la constitución anterior, de la "constitución feudal", pero él los describió tan detalladamente porque sabía que esos fundamentos habían desaparecido en su tiempo. Él mismo dice expresamente que la cons-

[78] Comp. el plan de estudios recogido en A. Timm, *Das Fach Geschichte in Forschung und Lehre in der sowjetischen Besatzungszone seit 1945*, Bonn, 1958, p. 80 y ss.: "Gesamtüberblick und Periodisierung des Feudalismus".

[79] Tomo 44, Moscú, 1956. Sobre eso: *Geschichte der UdSSR*. I. *Feudalismus 9-13 Jahrhundert*, ed. por B. D. Grekow, Berlín, 1957. *Zur Periodisierung des Feudalismus und Kapitalismus* (Anexo de la rev. "Sowjetwissenschaft"), Berlín, 1952. Mientras que la doctrina marxista y también publicistas occidentales piensan que el feudalismo en China pervive hasta en el siglo XX, la sinología reduce el concepto de feudalismo para China a la época temprana y lo reemplaza por el de una sociedad "gentry". D. Bodde, "Feudalism in China", en *Feudalism in History*, ed. R. Coulborn, Princeton, 1956, p. 49 y ss. W. Eberhard, *Chinas Geschichte*, Berna, 1948.

[80] K. D. Hüllmann, *Geschichte des Ursprungs der Stände in Deutschland*, 2ª ed., Berlín, 1830.

titución feudal está superada, y él deseaba verla sustituida por una "sociedad de ciudadanos"[81], en cuya organización estamental debe tener su puesto la nobleza; en el sentido de un Derecho general regional.

Adam Müller, quien de vez en cuando se hallaba junto a Marwitz, el teórico más significativo de observancia romántico-restaurativa, trató en sus *Elementos del arte de gobernar* de 1809 el concepto de "comunidad", central para su pensamiento, en el orden de la propiedad y de la economía sin separar Estado y sociedad. "Feudalismo sin derecho feudal" le pareció a él una especie de propiedad privada. Como modelo de la "sociedad estamental" que él deseaba le parece la sociedad inglesa de su tiempo.[82]

En la *Filosofía del Derecho* de Hegel, los "estamentos" aparecen como articulación de la "sociedad burguesa" ("sistema de las necesidades"), como "estamentos privados" que "logran significación y efectos políticos" cuando participan en el poder legislativo, ciertamente que sólo como un "sistema de mediación", no de representación.[83] Hacia mediados del siglo, la "sociedad burguesa" es para Wilhelm Heinrich Riehl el "pueblo bajo el punto de vista de trabajo y propiedad". Se divide en cuatro estamentos, la nobleza y los campesinos como los poderes de la persistencia, los burgueses y proletarios como los poderes del movimiento. Pero la nobleza se ha transformado, según Riehl, de una "corporación política" en un "estamento social".[84]

Pese a todas las diferencias en detalle, en estos autores conservadores aparece por doquier el reciente concepto de "sociedad burguesa". De ahí que también los conceptos como estamento y feudalismo sean determi-

[81] W. Kayser, *Marwitz*, Hamburgo, 1936, p. 180.

[82] Ed. por J. Baxa, Viena, 1922. La lección 14 (t. 1, p. 264 y ss.), que trata "sobre la esencia del feudalismo", polemiza ante todo contra "la rigurosa absoluta propiedad privada" del derecho romano.

[83] *Philosophie des Rechts*, § 201 y ss., § 303 y ss. Sobre eso, Th. Schieder, en J. Ritter, *Hegel und die franz. Rev.*

[84] W. H. Riehl, *Die bürgerliche Gesellschaft*, 6ª ed., Stuttgart, 1861.

nados por aquél. Así, las recientes ideologías estamentales de los siglos XIX y XX no tienen una noción acertada de aquel orden anterior, que ellas invocan como su modelo.[85]

No ha de sorprender que en un pensamiento histórico más o menos liberal retornen fórmulas típicas que ya conocemos: "Los tiempos primitivos vieron al hombre libre y en lo capital igual, luego llegó la media barbarie de los libres privilegiados y de los trabajadores siervos; tan sólo desde que nuestras ciudades han crecido hay Estados civilizados en el mundo, se ha revelado el misterio de que sólo el trabajo libre hace grande y segura y duradera la vida de los pueblos." Estas frases, con sus fórmulas que recuerdan a Sieyès, las dice el comerciante en la novela de Gustav Freytag, *Debe y haber*.

En el espacio y marco dados no es posible ocuparse más en detalle de la supervivencia de estas opiniones en la ciencia histórica alemana. Ahí debería tenerse en cuenta la discusión secundaria con el marxismo. Sólo quiero referirme a unos ejemplos recientes que hacen bastante clara la concepción fundamental de la sociedad feudal. A su voluminoso sistema de sociología y a la parte de historia social y económica integrada en aquél, puso de base Franz Oppenheimer la contraposición del "medio político", de la conquista, y el "bloque de la tierra", causado por ella, de la gran propiedad agraria y del "medio económico" en la pacífica y burguesa "sociedad de intercambio".[86] En su *Ubicación del presente*, Alexander Rüstow ve el dominio nacido de la conquista, por superposición, el pecado original de la historia universal, y la contraposición estricta a la liber-

[85] Comp. también C. Jantke, *Der vierte Stand*, Friburgo, 1955, p. 86 y ss. A. Weber, *Einführung in die Soziologie*, p. 250 y ss. El libro de W. Schwer, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, 2ª ed., Paderborn, 1952, ha reconocido el carácter diferente de los estamentos señoriales de la Edad Media, pero como lo comprueba el editor N. Monzel en el epílogo, queda adherido a un "estilo marxista" popularizador.

[86] F. Oppenheimer, Sozial-und Wirtschaftsgeschichte Europas, *System der Soziologie*, t. IV, Jena, 1929-35.

tad.[87] En el muy complejo concepto de feudalismo de Otto Hintze aparece la situación señorial-campesina, entendida "económico-socialmente", como el factor más duradero[88]; también la concepción de la *societé féodale* de Marc Bloch, con la inclusión del señorío, permite suponer influencias semejantes.

Así, el "feudalismo" en este sentido aparece determinado por la disposición de los medios de producción más importantes de una sociedad agraria, el campo y la tierra, nacida de la conquista, de la violencia y de la injusticia, y se lo considera idéntico al mundo del señorío. J. A. Schumpeter ha manifestado su sorpresa ante una sociología "que pone su confianza sin crítica en el valor explicativo del elemento del poder y del control de los medios físicos con los que se ejerce el poder".[89] Una crítica de esta forma parcial de consideración hubiera debido comenzar con la pregunta por la naturaleza y función del "señorío" y del dominio anterior. Pero con ello surge inmediatamente la pregunta por su relación con la configuración que se puede llamar, en cada caso respectivo, Estado. Volvemos nuestra atención al "Estado feudal".

3

También aquí, ciertas nociones fundamentales se remiten a la época del Absolutismo. Ciertamente que la doctrina del Estado feudal está determinada menos fuertemente por resentimientos antifeudales. Pues esos iban primariamente contra la "sociedad feudal" estamental antigua, tal como existió antes de 1789, y sus repercusiones en el siglo XIX, pero no contra el Estado feudal, que desde hacía tiempo ya no existía. Recordamos que

[87] A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, 3 tt., Zürich, 1950-57. Sobre la crítica de la teoría de la superposición: W. Mühlmann, *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied, 1964, p. 248 y ss. H. Kammler, *Der Ursprung des Staates*, Colonia, 1966.

[88] *Staat und Verfassung*, 2ª ed., Gotinga, 1962, p. 84 y ss. Otto Brunner, *Land u. Herrschaft*, ya citado, p. 240 y ss.

[89] J. A. Schumpeter, op. cit., p. 37.

para Boulainvilliers y Montesquieu, la característica de la feudalidad era el desmembramiento de la soberanía. El teórico absolutista Charles Loyseau había separado fundamentalmente en la Francia de hacia 1640 la *"seigneurie publique"* del Rey, el Estado, de las *"seigneuries privées"*, de los señoríos. Que estas "autoridades privadas" podían ejercer dominio sólo se lo podía explicar pensándolas como delegación o por usurpación; de ahí el que —con razón o sin ella— se las consideró como deducidas del poder soberano del Estado y por eso impugnables, mientras que los defensores de los derechos feudales trataron de operar con la tesis del "desmembramiento" de la soberanía.[90] En Alemania se habló de autoridades privadas, de poderes patrimoniales, de los derechos de soberanía llegados *in commercium*.[91] En todo caso, el Estado absoluto afirmó su exigencia de soberanía, los poderes locales fueron recubiertos por su aparato de autoridades, luego socavados y finalmente suprimidos. Mientras la "sociedad feudal" y sus derechos reducidos a la gran propiedad agraria siguieron siendo un problema muy actual, el Estado feudal había desaparecido. Se había convertido en una reminiscencia histórica. Se lo podía traer a cuento como contrafigura del Estado moderno cuando se combatía el concepto de soberanía, pero no se lo podía considerar como fase histórica previa del Estado burocrático de la época moderna. Se siguieron los dos caminos.

El patricio de Berna Karl Ludwig von Haller inició en su *Restauración de las ciencias del Estado* (1816) la lucha contra el moderno concepto de soberanía y por eso negó la existencia de un "Estado" en la Edad Media; sólo hubo relaciones privadas de dominio. Las doctrinas de Haller no tuvieron apenas efectos políticos; tanto más llamativa su repercusión en la ciencia. Hasta bien entrado nuestro siglo se polemizó contra él y su nega-

[90] R. v. Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, Marburgo, 1951, p. 37 y ss.

[91] O. v. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* 4, Darmstadt, 1954, p. 204 y ss.

ción del "Estado de la Edad Media".[92] Evidentemente, sus tesis habían puesto en tela de juicio, con el concepto de Estado, un asunto central de la ciencia alemana de la historia. También Hegel, que partía de presupuestos totalmente distintos, era de opinión de que en la época de la "sociedad" no había habido "Estado" [93], aquel Estado que para él era la última fase del espíritu del mundo en el presente.

Afirmaciones de esta especie están orientadas por el concepto de Estado de la propia época. Como a la asociación designada como Estado feudal le faltaban determinadas notas características del Estado moderno, se le podía o bien negar el carácter de Estado, tratarlo como fase previa incompleta, o generalizar el concepto de Estado de tal manera que el también era aplicable al Estado feudal.

Interés en el Estado feudal muestran ante todo los historiadores del Derecho y de la Constitución. Es comprensible que ellos trabajen con conceptos estatales y constitucionales de su tiempo tal como existen desde 1815: el poder unitario del Estado del "principio monárquico", el concepto de Constitución. Las categorías desarrolladas aquí habían sido influyentes durante mucho tiempo, hasta entrada nuestra época.[94] Así Georg Waitz dio por base a su *Historia constitucional alemana* —elaborada desde la substancia de las fuentes mismas, y aún hoy indispensable— el concepto de Constitución del siglo XIX.[95] Paul Roth ha interpretado en su teoría de la "asociación de súbditos" los juramentos generales de súbditos, concretamente de la época carolingia, como medio para la creación de un "pueblo del Estado" en sentido moderno. Esta asociación de súbditos fue destrozada por "la barbarie cubierta con algo de cultura, de la peor especie".[96]

[92] Comp. G. v. Below, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, 2ª ed., Leipzig, 1925.

[93] Sämtliche Werke 11, p. 470 y ss.

[94] Th. Ellwein, *Das Erbe der Monarchie in der deutschen Staatskrise*, Munich, 1954.

[95] Com. las observaciones de H. Dannenbauer, en *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, Darmstadt, 1956, p. 60 y ss.

Opiniones tan contrarias como las de Rudolf Sohm y Otto von Gierke tienen de común la pregunta por las fechas en que se puede datar el comienzo del "Estado" y de cuáles formas de dominio pueden considerarse como "privadas".[97] En esta tradición se halla un conocedor de las cosas tan excelente como Georg von Below. Él explicaba el feudalismo como sustracción de súbditos del señor mediante la mediatización de autoridades privadas.[98] Para esto, la imagen de un Estado feudal, pensado como una jerarquía, como una sucesión de relaciones feudales, se mostró adecuada para entender esta mediatización bajo autoridades privadas al menos en su origen como delegación de derechos de soberanía en la figura de la investidura.

Los historiadores del Derecho y la Constitución que se ocuparon del Estado medieval tenían a la vista necesariamente el Estado de su tiempo con el que ellos comparaban situaciones de siglos anteriores. Aquí se hallaban en primer plano dos fenómenos. La "administración", el ya formado aparato de funcionarios de estos Estados organizados burocráticamente, y la "constitución", la Constitución en el sentido del siglo XIX. Aquí se da ciertamente para Alemania un mayor peso a la burocracia, cuyo prestigio social superaba en mucho el de la burguesía. Hegel había dicho del Estado de su tiempo, es decir, de Prusia: "El gobierno descansa en el mundo de los funcionarios".[99] Cierto es que la decisión personal descansa en el monarca, pero "en las leyes existentes y en determinadas organizaciones del Estado, lo que se ha dejado a la decisión sola del monarca... se ha de atender en poco". Así puede él decir sobre "el tránsito del dominio feudal a la monarquía": "Los vasallos se convierten en funcionarios que realizan las

[96] P. Roth, *Feudalität und Untertanenverband*, Weimar, 1863.

[97] O. Brunner, *Land und Herrschaft*, p. 111.

[98] G. v. Below, op. cit en nota 92, p. 282 y ss. H. Triepel, *Delegation un Mandat im öffentlichen Recht*, Stuttgart, 1942, que considera la investidura y la concesión de inmunidad como delegación de derechos públicos y para la Edad Media sigue a Below.

[99] Sämtliche Werke 11, p. 567 y ss. y más arriba.

leyes del orden estatal".[100] Lo que aquí se expresa sigue siendo un tema fundamental hasta en nuestro tiempo: la relación entre "feudalismo" y "burocracia". Con ello no se ha de afirmar una relación literaria con Hegel, si bien esos hegelianos se pueden mostrar hasta en la más moderna historia del derecho.[101] Ante la significación histórica de la organización burocrática para el Estado moderno, ante la prevalencia social de los funcionarios en la sociedad alemana del siglo XIX, no ha de sorprender que se pusiera de relieve mucho más fuertemente la relación del "Estado feudal" (cualquiera que sea la manera de entenderlo) con la burocracia, a cuya formación educativa sirven en gran medida las ciencias que se ocupan con estas cosas, que la significación del "Estado feudal o estamental" para la moderna "Constitución" del siglo XIX.

Para la gran obra científica de Heinrich Mitteis, el tema "feudalidad y poder del Estado" tuvo importancia central. Él distingue, como ya se mencionó, entre feudalismo en general y feudalidad franconia en especial y dice: "Mediante la feudalidad y el derecho feudal, el feudalismo nacido de elementos no estatales, es estatalizado y se lo priva de sus tendencias centrifugales. La feudalidad es, vista positivamente, feudalismo. El derecho feudal regula también relaciones estatales, ordena la concesión de prestaciones de servicio al Estado a cambio de la participación en derechos estatales de soberanía. El rey está en la cumbre de la pirámide feudataria, su poder de dominio es fortalecido por su puesto de supremo señor feudal. El derecho feudal se convierte en el derecho administrativo del Estado medieval, en la forma del dominio de personas, en orden del poder de la nobleza; el Estado feudal se convierte en el Estado de derecho de la Edad Media. Feudalidad y derecho feudal son la contribución del espíritu germánico a la historia total del feudalismo. Del feudalismo, la feudalidad conduce

[100] Ibídem, p. 505.

[101] Así H. Mitteis, *Über das Naturrecht*, Berlín, 1948, y *Die Rechtsidee in der Geschichte*, Weimar, 1957.

al Estado objetivo de la época moderna".[102] Lo que con estas frases esboza Mitteis en la introducción de su libro es el resultado final del desarrollo expuesto en su obra *El Estado de la alta Edad Media*, del máximo florecimiento de la feudalidad en el siglo XII. Ella tiene su fundamento histórico en la ampliación, propia de la feudalidad occidental, franconia, del derecho feudal a la organización de funciones y cargos. "Ya desde el siglo IX, el derecho feudal se ha convertido en medida creciente en la forma del derecho administrativo del Estado Medieval." [103] Pero en el siglo XIII comienza a reconfigurarse "el Estado feudal en un sistema de ordenamientos objetivos". "El derecho feudal desaparece como principio de organización, en lugar de los vasallos aparecen funcionarios dependientes y con sueldo fijo. Donde la feudalidad se mantuvo hasta la época moderna, se convirtió en forma vacía; como fuerza portadora del Estado, ya había terminado de jugar su papel hacia 1300." [104]

Aquí se ve con claridad bajo qué puntos de vista considera Mitteis la feudalidad. No se discute aquí la justeza de esta manera de considerar las cosas; pero nos parece cuestionable que bajo este punto de vista parcial se pueda entender suficientemente la estructura interna del "Estado" anterior, y que alcance a aclarar del todo los presupuestos de la historia constitucional del presente.

Según Mitteis, la feudalidad indica el camino desde el "feudalismo" o "dominio de la nobleza" [105] hasta el Estado administrativo de la época moderna. Pero hay que preguntar si esta tendencia ya estaba dada en la feudalidad o si era un instrumento que podía tener efecto bajo determinadas circunstancias, que no tenían que yacer en ella. Aunque a Mitteis lo que le importaba como historiador del derecho era poner de relieve la dinámica autónoma implícita en un sistema de derecho —en éste

[102] H. Mitteis, *Der Staat des hohen Mittelalters*, Weimar, 1953, p. 19.

[103] Op. cit., p. 67.

[104] Op. cit., p. 424.

[105] H. Mitteis, Adelsherrschaft im Mittelalter, en *Die Rechtsidee in der Geschichte*, p. 636, esp. 649.

caso el feudal— él conocía exactamente los otros factores. Él sabe que la feudalidad podía tener efectos tanto centrípetos como centrífugos. Él sabe muy bien lo que significaron la monarquía y sus fundamentos sacrales, especialmente en Francia, que proveyó del modelo para estas consideraciones. El hecho de la existencia de una única dinastía real en Francia, la imposición de la sucesión en la primogenitura, la permanente extensión de la zona inmediata de dominio, de los dominios de la corona, son cosas que hay que tener en cuenta. Tan sólo por esta extraordinaria posición de poder del rey, el dominio supremo feudal se activa en sentido centrípeto y se convierte en instrumento de la influencia del rey. El Estado feudal llegó a ser plenamente efectivo porque los reyes dominaron inmediatamente, no como señores feudales supremos, una cada vez más creciente parte de Francia. Estado feudal es Francia justamente en la época del máximo florecimiento de la feudalidad, sólo muy en parte. En los dominios de la corona se crean al mismo tiempo las formas fundamentales del Estado burocrático. No se poseía primeramente la concepción del Estado feudal y se lo reemplazó luego por el Estado burocrático, sino que la monarquía ascendiente conformó el derecho feudal en Estado feudal y creó al mismo tiempo, en su estrecha zona de dominio, el Estado burocrático, el "Estado institucional de superficie", que condicionó como elemento complementario al "Estado estamental" como forma de organización de los supervivientes poderes locales. No ocurrió pues de manera tal que la feudalidad sola y desde sí misma condujo a la pirámide feudal y al activamiento del dominio feudal supremo del rey, sino que el ascenso de poder del rey condujo a este resultado. Se logró crear de un recurso provisional un instrumento útil del dominio del rey, siendo este recurso provisional el intento de la monarquía de mantener por lo menos un lazo formal con el rey, también en una época en que el dicho lazo ya no tenía importancia práctica. Este Estado feudal determinado por la idea de la pirámide feudal fue importante sólo provisionalmente, y nunca fue el principio exclusivo.

Adquirió importancia tan sólo gracias al Estado real estrecho, organizado de otra manera, y en el Estado real o de la corona se crearon los fundamentos del Estado administrativo. Para ello hubo ya intentos iniciales en los principados feudales.[106] Para que el rey los pudiera retener, tenían que ser devueltos. Lo que eso significa lo muestra claramente el ejemplo alemán contrario. No podemos decir que el Estado feudal conduzca al Estado objetivo de la época moderna, sino que aquél fue sustituido por el Estado administrativo. Pues hay también Estados europeos, como Polonia y Hungría, en los que el camino condujo desde el dominio de la nobleza hasta el Estado burocrático o estamental, sin inclusión del derecho feudal.[107] Pero la noción del Estado feudal determinado por la pirámide feudal se puede romantizar y al mismo tiempo concebir como una sucesión de fases racionalmente transparente de delegaciones. Esta imagen se ha formado evidentemente a semejanza del Estado burocrático con su serie de instancias y sus competencias descritas precisamente. Para Mitteis, como vimos, el derecho feudal fue el "derecho administrativo" de la Edad Media.

Si para Mitteis el "Estado feudal" de la alta Edad Media con su ordenamiento relativamente racional, que se representa como "pirámide feudal", y con su derecho feudal sistematizado era una primera fase en el camino hacia el Estado moderno, para Werner Naef el "Estado feudal" se contrapone al moderno Estado de la Época Moderna.[108] Por tal entiende Naef, como él dice, "el Estado posfeudal" desde el siglo XIII. Su figura más antigua es el Estado estamental. El Estado medieval tiene estruc-

[106] F. Lot y R. Fawtier, *Histoire des institutions françaises au moyen âge*, París, 1957.

[107] Hay que llamar la atención sobre el hecho de que el derecho feudal mismo no penetró del todo en el Estado feudal clásico de Francia. Comp. F. Olivier-Martin, *Histoire du droit français*, p. 642 y s..

[108] "Frühformen des modernen Staates" HZ 171, 1951, p. 225 y ss. Comp. Fritz Hartung, "Herrschaftsvertäge und ständischer Dualismus in deutschen Territorien", en *Schweizer Beitr. z. allgemeinen Geschichte*, 10, 1952, p. 163 y ss.

tura jurídico-feudal y condujo a la parcelación del Estado, a su demoronamiento. Aquí, la competencia de dominio se convierte en propiedad privada. Este Estado feudal es sustituido por el Estado moderno. Su estadio más antiguo, desde 1200-1500, es el Estado estamental; él se caracteriza por un dualismo del poder del Estado, pues la Monarquía (un soporte del poder del Estado) no logró recuperar los derechos dispersos a causa de la feudalización y reunir en su mano segura y plenamente, de manera suficientemente rápida en la organización, las tareas del Estado. Queda el espacio, aun la necesidad de un segundo poder estatal. Sus portadores son los Estados imperiales y regionales, las Cortes, *états,* los estamentos. Este Estado estamental surge por acuerdos de dominación del tipo de la Carta Magna. No existe una duplicidad en el Estado, sino que en la duplicidad y por ella (los acuerdos de dominio) ha surgido el Estado. Las consideraciones del historiador suizo se han orientado evidentemente por la historia de los estamentos y con ello por el pasado reciente de las más recientes constituciones representativas. Para Mitteis, en cambio, el momento burocrático del Estado moderno se encuentra claramente en primera línea. Lo mismo cabe decir de la contraposición de "Estado-asociación de personas" y "Estado institucional de superficie", como la ha propuesto Theodor Mayer.[109] Aquí aparece el Estado feudal como la configuración más reciente del Estado-asociación de personas, y el Estado institucional de superficie, el Estado burocrático, marca el comienzo de la organización administrativa burocrática.

Mucho más claramente aparece la perspectiva orientada por la "burocracia" en Max Weber.[110] Para nosotros es importante que Max Weber, muy conscientemente desde el punto central inicial de su pensamiento, parta de la pregunta por la peculiar "racionalidad" de la historia

109 Th. Mayer, "Die Ausbildung der Grundlagen des 'modernen' deutschen Staates im hohen Mittelalter", HZ, 159, 1939, p. 463 y ss.

110 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. Winckelmann, Tubinga, 1955, pp. 148 y ss., 633 y ss. Comp. J. Winckelmann, *Staat und Gesellschaft in der verstehenden Soziologie Max Webers*, Berlín, 1957.

europea [111], por el dominio racional. Éste es legal, es decir, está ligado a ordenamientos puestos, a leyes. El tipo más puro del dominio legal no se ejerce, empero, mediante un consejo administrativo burocrático. El objeto histórico concreto en el que se ha desarrollado el concepto tipológico "burocracia" es el Estado moderno legal y administrativo. Max Weber mismo se ha referido siempre a la peculiaridad de la burocracia europea, de sus funcionarios jurídicamente especializados y de su fundamental diferencia frente a otras burocracias de otras culturas. "La administración puramente burocrática es... la forma más racional del ejercicio del dominio... ella es el germen del Estado occidental moderno." Con este tipo se comparan entonces las otras formas de dominio; se comprueba qué características del dominio racional faltan a su equipo administrativo.[112]

Feudalismo, en cambio, es una de las formas de dominio tradicional, es "equipo administrativo investido". Max Weber ha desarrollado una tipología de las formas de dominio y las ha diferenciado según causas de legitimidad.[113] Él diferencia tres tipos puros: la fe racional en la legalidad de órdenes puestos, el tipo tradicional que descansa "en la fe cotidiana en la santidad de tradiciones válidas desde siempre", y el tipo carismático, al que subyace "la entrega insólita a la santidad o a la heroicidad o a la ejemplaridad de una persona y los órdenes revelados o creados por ella".[114] Hay que llamar la atención al hecho de que estas diferencias sólo se pudieron hacer tan sólo después de la irrupción hacia el "mundo moderno". Aquí ha experimentado el fenómeno "dominio" un cambio fundamental.[115] Tan sólo desde el comienzo del siglo XIX aparece la problemática de la legitimidad [116],

111 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1*, Tubinga, 1920, p. 1 y ss.

112 *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 128, 131.

113 J. Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tubinga, 1952, y p. 71 y ss. de la versión original alemana de este libro.

114 *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 124.

115 P. 74 y ss. del vol. original de esta selección.

116 Un conservador como Marwitz encontró que la "legiti-

se habla de la tradición, de lo "históricamente devenido", de lo legado; en contraposición al Estado racional legal y constitucional, se pregunta por el papel de la personalidad individual en la historia. Los siglos anteriores no conocieron la "tradición" o la "historia" como las únicas causas de legitimidad, ellos vivieron en un orden que les pareció "viejo" porque según su convicción era bueno y justo y por eso había tenido vigencia en la historia lo mismo que tenía vigencia en el presente. Cierto que no debe pasarse por alto que las formas de dominio de Max Weber son "tipos puros", que se presentan mezcladas en la realidad histórica. No obstante, me parece indispensable una referencia a la condicionalidad histórica del concepto de "tradicional" en Max Weber. Visto desde su asunto central, de la significación de la racionalidad en la historia, en especial en la historia occidental, ese concepto aparece como un "negativo" frente a lo racional. "Tradición", parece, no existe por su contenido concreto, sino como consecuencia de la racionalidad carente. Así, para él es también el feudalismo una forma tradicional de dominio en contraposición a la forma racional burocrática.

Esta noción de Estado feudal desarrollada como contrafigura de la burocracia conduce además a una intensificación parcial del "dominio" y no hace justicia a los elementos comunales, cooperativos y corporativos en la aldea, la ciudad y el campo, o los contrapone como polo opuesto al "dominio", mientras que en la realidad, en las épocas anteriores, los dos se encontraban estrechamente entrelazados, y lo uno no puede ser pensado sin lo otro. Hay que llamar la atención una vez más sobre el hecho de que el "Estado feudal" no fue solamente continuado como Estado burocrático y administrativo, sino al mismo tiempo también como Estado estamental. Quien pregunta por los fundamentos históricos de la moderna vida constitucional habrá de tener en cuenta no solamente la "administración" burocrática, sino también la "constitución" parlamentaria. Pero ésta tiene como su presupuesto al Estado estamental. De ahí que no me parezca justificado el dejar en la sombra estas instituciones estamentales, relegadas en muchos Estados absolutistas de la época moderna, políticamente desposeídas del poder, paralizadas en sus funciones [117], tal como suele hacerse correspondiendo a una imagen burocrática de la historia. Esta tendencia emerge claramente también en Heinrich Mitteis cuando dice que el Estado estamental es "por regla general una forma de transición y ha sido superado ampliamente por la monarquía absoluta".[118] Con justo motivo, Werner Naef ha llamado la atención al hecho de que el Estado absoluto privó de poder considerablemente a los estamentos, pero no los suprimió.[119] Las instituciones tienen también peso cuando perviven, aunque se las haya privado de funciones esenciales. Ellas evitan —mientras existen, aunque sea nominalmente— la ruptura radical con el orden legado. Esto se puede mostrar en la situación en Francia antes y después de 1789. La disputa en torno a las constituciones "constitucionales" o "estamentales" en los Estados alemanes de las vísperas de 1848 tampoco se puede entender sin mirar las instituciones estamentales de viejo estilo que sobrevivían en parte.[120] El conocimiento de estas instituciones no dejó de tener importancia para el movimiento constitucional del siglo XIX, no obstante el modelo inglés que tuvo aquí influencia, si bien fue remodelado en el continente.[121]

---

midad" de 1815 había sustituido la relación de los "deberes mutuos", es decir, la ordenación de dominio del viejo estilo, por un "amor parcial imaginario". *Lebensbeschreibung* ya citada, 1, p. 647. C. J. Friedrich, *Der Verfassungsstaat der Neuzeit*, Berlín, 1953.

117 D. Gerhard, "Regionalismus und ständisches Wesen als Grundlage der europäischen Geschichte", HZ, 174, 1952, p. 307, y *Alte und Neue Welt in vergleichender Geschichtsbetrachtung*, Gotinga, 1962. K. v. Raumer, "Absoluter Staat, korporative Libertät, persönliche Freiheit", HZ, 183, 1957, p. 55 y ss.

118 *Der Staat des hohen Mittelalters*, p. 434.

119 W. Naef, *Epochen der neueren Geschichte* 1, Aarau, 1945, p. 411 y s.

120 R. E. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 1, Stuttgart, 1957, p. 640 y ss.

121 H. Christern, *Deutscher Ständestaat und englischer Parlamentarismus am Ende des 18. Jahrhunderts*, Munich, 1939. F. L. Carsten, *Princes and Parlament in Germany. From the*

4

Así habrá que plantearse la cuestión de qué ha significado para la historia interna de los países europeos la vieja forma de dominio, que frecuentemente se subsume bajo el *slogan* de feudalismo, y en qué medida la idea específicamente europea de la libertad tiene aquí una de sus raíces. Me parece mérito extraordinario de Otto Hintze el que su investigación sobre *Naturaleza y difusión del feudalismo* [122], sólo constituya una parte de sus amplios trabajos sobre historia constitucional europea, en la que la organización del Estado moderno como sus "representaciones populares" [123] están tratadas de igual manera. El partir de la "constitución del ejército" le da a Hintze (quien proviene de la tradición de la gran historiografía alemana del siglo XIX) la perspectiva unitaria que también incluye la política exterior. No ha de sorprender que Hintze no llegue a un análisis de la vieja "dominación", sino que trate de unir en una visión unitaria los puntos de vista que había presentado en sus tesis sobre la sociedad feudal y el Estado feudal [124], a partir por cierto de un vasto conocimiento de la literatura sociológica e histórica y en discusión crítica con ella.[125] Aquí

15th. to the 18th. Century, Oxford, 1959. O. Brunner, "Die Freiheitsrechte in der altständischen Gesellschaft", en el vol. alemán del que se ha hecho esta selección.

[122] *Staat und Verfassung*, 2ª ed., G. Oestreich, Gotinga, 1962, p. 84 y ss.

[123] "Typologie der ständischen Verfassungen des Abendlandes" y "Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassungen", en op. cit., pp. 120 y ss. y 140 y ss.

[124] Hay que recordar que la problemática discutida, tal como resulta del material presentado, es de origen esencialmente continental. La sociología inglesa y americana de la historia dirige su atención principalmente al tránsito de las tribus, de los "salvajes" a una sociedad "civilizada". El feudalismo aparece como estadio de transición. Comp. H. E. Barnes, *Soziologie der Geschichte*, Viena, 1951. Las causas de la diferente perspectiva son evidentes.

[125] Comp. la bibliografía en el tomo *Staat und Verfassung*, y el tomo 2: *Soziologie und Geschichte*, 2ª ed., Gotinga, 1964.

se presenta un progreso considerable, que por cierto no puede significar un punto final.

Por encima de eso, Hintze emprendió el intento de transponer el complejo concepto de feudalismo, desarrollado por él, a una serie de otras culturas. Aquí hay que abandonar momentos esenciales de la estructura social europea. Más claramente se observa esta necesidad en la obra conjunta *Feudalism in History*.[126] Se trata de encontrar "uniformidades" en culturas diferentes. Ahí el feudalismo no se entiende como "un sistema económico y social", sino como *"method of government"*, como modo de gobierno, estructura estatal. Claramente aparece la imagen ideal del Estado feudal y de su pirámide feudal como medida. Las culturas investigadas muestran bajo determinados planteamientos fenómenos análogos, justamente "uniformidades" pero que no pueden exigir el describir toda la estructura político-social de un mundo tal, haciendo caso omiso de que no raramente las fuentes legadas no alcanzan para tomar decisiones seguras.

Quien emprenda el ensayo de poner de relieve las uniformidades en distintas culturas, no podrá evitar la pregunta de si no hay tales uniformidades también en los elementos no-feudales de las culturas en cuestión, o si la diferencia entre los diversos "feudalismos" o fenómenos feudales está condicionada por la diferencia genérica de estos elementos (religión, monarquía, ciudad). Para tales comparaciones, el concepto de feudalismo no es suficientemente amplio; se da el peligro de que las instituciones feudales puestas de relieve (señorío, equipo administrativo) aparecen como uniformes porque se las ha considerado aisladamente en sí.[127] Se debería exponer

[126] *Feudalism in History*, Princeton, 1956, y R. Boutruche, obra cit. en la nota 1.

[127] Así aplica de manera muy general F. Altheim el concepto de feudalismo, cuando comprueba que en la corte de Atila había "feudalismo", es decir, cabezas de tribu y "burocracia" subordinadas en la figura de los "escribientes"; *Attila und die Hunnen*, Baden-Baden, 1951, p. 102 y ss., o en otra forma en sus trabajos sobre el Oriente próximo (recogidos en *Utopie und Wirtschaft*, Francfort, 1957, esp. p. 103 y ss.), en donde se trata

toda la estructura de la Edad Media occidental en sus elementos feudales y no feudales, para poder avanzar desde aquí a una comparación con otras culturas. Por otra parte, el concepto de feudalismo es muy complejo para esas comparaciones. No por casualidad se habla en las investigaciones sobre culturas extraeuropeas de "rasgos" o "principios" feudales, de fenómenos singulares que también se pueden demostrar en el feudalismo europeo. ¿No sería más adecuado investigar primeramente los elementos estructurales individuales, independientemente de si son "feudales" o no, su uniformidad y diversidad, su función en el complejo total de las culturas diversas y también su difusión de una cultura a otra? [128] La dificultad de una empresa tal, la falta de claridad sobre las categorías que hay que aplicar allí, la ha mostrado E. Rothacker en su escrito sobre el método comparativo en las ciencias del espíritu.[129]

Una contribución a esta clarificación me parece la demostración de la condicionalidad histórica de nuestros planteamientos, tal como se intentó hacerlo aquí con las categorías "Estado feudal" y "sociedad feudal". Aquí, algunas ciencias que no conocen o que conocen sólo en medida reducida estas dificultades, podrían objetar si no sería más adecuado a la meta propuesta el dejar de lado este lastre y acercarse desprevenidamente al objeto mismo. Pero entonces no se hace y se recibe historia, sino —en el mejor de los casos— una colección de noticias anticuarias. La historia no es posible sin referencia al presente, al presente respectivo. De él provienen los planteamientos, ellos se petrifican y se convierte en *slogans.* Éstos viven en un presente que es completamente diferente del presente del que ellos provienen. El cambio de estructuras internas es de largo plazo y requiere también largo tiempo para poder captarlo científicamen-

evidentemente de la prehistoria del feudalismo prebendario en el sentido de Max Weber, sin que se entre más en detalle.

[128] Como ejemplo podría citarse la aparición de los "catafracten", jinetes acorazados, que trata F. Altheim en sus diversos trabajos.

[129] *Z. f. vergleichende Rechtswissenschaft*, 60, 1957, p. 13 y ss.

te. Así solamente queda el camino de analizar los planteamientos que vienen de la vida misma y se nos proponen, de reconocer su condicionamiento; es una discusión o enfrentamiento que siempre ha de emprenderse de nuevo.

Cierto que podría parecer que conceptos como feudalismo se hacen tanto más aplicables y adquieren mayor validez general mientras se los conciba más amplia e indeterminadamente. Y eso es así; sólo que su aparente validez universal descansa en el hecho de que se vuelve insignificante, de que ya no sirve para la captación de la estructura interna y de la dinámica de las configuraciones singulares reunidas bajo tal concepto. No tiene sentido discutir sobre si en un determinado caso se trata de feudalismo o no, si antes no se ha indicado exactamente qué se da a entender con ello. Mientras se trate del "feudalismo" de un determinado tiempo o de un determinado espacio, es éste el caso en su mayoría o resulta del contexto. Más difícil es la situación en los estudios comparativos. Aquí debe precisarse exactamente el concepto de feudalismo que se aplica respectivamente. Aquí no puede evitarse el uso de conceptos tipológicos más o menos generalizados. En cada caso habrá que preguntarse, eso sí, si en el caso en cuestión son suficientes para la tarea propuesta, y en qué medida y hasta qué límite se puede llevar adecuadamente la medida de la generalización en la formación de los tipos.

CIUDAD Y BURGUESÍA EN LA HISTORIA EUROPEA

El intento de determinar la peculiaridad específica de la estructura social europea tropieza pronto con una dificultad. El lenguaje, el mundo conceptual con el que trabajamos aquí, nació de una determinada situación histórica, la irrupción del "mundo moderno", y aún hoy está condicionado por ella. Muy pronto se ha buscado aprehender con estos conceptos no solamente la Europa vieja, sino también las culturas extraeuropeas, acudiendo para ello a generalizaciones y tipificaciones cada vez más amplias. Así se vio y frecuentemente se ve ahora la historia europea social como la contraposición de feudalismo y burguesía, de sociedad "feudal" y sociedad "burguesa". Aquí se entienden las dos como formas de aparecimiento de una "sociedad", de una sociedad deslindada del Estado, del Estado administrativo absoluto de los siglos XVII y XVIII. Contra la sociedad feudal de los "privilegiados" se levanta la sociedad burguesa, ciudadana del *"citoyen"*, a un mundo del "dominio" se enfrenta otro del "trabajo". Y en este mundo emerge entonces la contraposición de capital y trabajo, de burguesía y proletariado. Frecuentemente se ve la historia de la ciudad y de la burguesía en la vieja Europa como prehistoria del "capitalismo moderno", del "burgués". Si esta consideración de la prehistoria de la sociedad moderna mantiene su razón y su derecho, entonces lleva implícito el peligro de pasar por alto las fuerzas impulsoras de los siglos más viejos. Este peligro crece cuando se transponen conceptos como feudalismo y burguesía a otras culturas y al hacerlo se los va tipificando cada vez más. Ciertamente era preciso seguir este camino alguna vez; pues hay estructuras sociales lejanamente análogas, es-

tratos sociales superiores que dominan a los campesinos, ciudades con habitantes que ejercen el comercio y los negocios, etcétera, que primeramente sólo podemos designar con términos que se han deducido de las realidades europeas. Ellos parecen ser de validez general cuando además se los une a las categorías de una teología secularizada de la historia, con progreso y decadencia. Por cuestionables que ellas se hayan vuelto hoy, ellas no surgieron casualmente del mismo momento histórico en el que la sociedad y la historia en un nuevo sentido fueron elevados no solamente a objeto de la ciencia, sino a poderes metafísicos. Ello ha pasado definitivamente hoy, siempre y cuando que un sistema de violencia no fuerce el dar vigencia a tales ideologías.[1] Pero no debe pasarse por alto que tras la interpretación filosófico-histórica de progreso y decadencia sencillamente se encuentran hechos empíricamente demostrables de la historia europea. La decadencia del mundo viejo-estamental, la "democratización fundamental" (K. Mannheim) designa un proceso, que no tiene paralelos en otras culturas, tampoco cuando se quiere hacer caso omiso de las fórmulas demasiado esquemáticas de su invariabilidad, de su pertinacia y de su duración. En el mundo europeo, pero ya también en el mundo antiguo, no es sencillamente la razón, sino también muy determinadas configuraciones de la racionalidad las que tienen operancia; el aprehenderlas en sus orígenes, en su efectividad y operancia constituye una de las tareas más importantes de la historia europea. En este contexto hay que determinar la significación de ciudad y burguesía.

Fue Max Weber, quien viniendo de la pregunta por las raíces del capitalismo moderno, hizo del problema de la racionalidad el objeto central de pensamiento universal-histórico y sociológico. En la amplia investigación de las culturas extraeuropeas, se vieron primeramente

[1] Remito a la obra conjunta: *Zur Periodisierung des Feudalismus und Kapitalismus in der geschichtlichen Entwicklung der UdSSR*, 20, Anexo de "Sowejtwissenschaft", Berlín, 1952, y al art. "'Feudalismo'. Una contribución a la historia conceptual", en este vol.

los presupuestos específicamente europeos de esta racionalidad.

A este contexto pertenece también el significativo capítulo sobre la ciudad en *Economía y sociedad*.[2] Pues él contiene el esbozo de una tipología universal histórica de las ciudades. Weber diferencia aquí la ciudad oriental de la occidental, a la que él adjunta la ciudad antigua y la medieval-europea. La ciudad occidental tiene carácter asociativo, posee una asociación de *politai, cives* o ciudadanos. La ciudad oriental no conoce cosa semejante. Jurídicamente no se diferencia de la aldea. Como residencia del dominio y punto central de la administración de un ámbito dominado por ella, se halla ligada a éste de manera estrecha. Los estratos "burgueses", comerciantes y artesanos, viven en fuerte dependencia de los poderes políticos. Aquí se nos presenta una peculiar estratificación doble, política y, se puede agregar, económica. El conocido esquema de la historia económica, que parte del concepto de economía política, derivado de modernas situaciones europeas, no se puede aplicar aquí. Encontramos un mundo agrario-campesino con mercados locales y una frecuentemente bien desarrollada industria doméstica y de la aldea. Pero la ciudad es la residencia de los altos estratos, de un comercio a distancia, en el que participan estos altos estratos o negociantes que están a su servicio, y de una industria específicamente de lujo como orfebrería de oro y plata. Podemos comprobar esta doble estratificación lejanamente en culturas extraeuropeas, pero también en la Europa del Medioevo inicial. Muy claramente formada y actuando durante mucho tiempo existió en la vieja Rusia hasta la irrupción de la europeización.[3] Los bienes que Rusia exportó, con los que ella pagó la importación de productos altamente valiosos industriales, fueron de modo típico esclavos, miel y cera y ante todo pieles. No son productos de la agricultura, sino del bosque en donde no solamente se cazan los animales que dan la piel sino se cuidan las abejas semisal-

[2] 4ª ed., ed. por J. Winkelmann, Tubinga, 1956.

[3] Comp. "Europäisches und russisches Bürgertum", en la ed. alemana del libro del que se ha hecho la presente selección.

vajes, y son productos de la guerra, que en tiempo antiguo proporcionaba los esclavos, del mismo modo como las pieles, que en parte considerable dieron como tributo los pueblos del norte ruso y más tarde los siberianos. Las pieles mantienen también su significación en una época en que cada vez más aparecen los productos de la agricultura y de la minería como bienes de exportación. Así en el comercio con China, en el que aún en el siglo XVIII las "caravanas de la corona" se hacían cargo del intercambio. Pues las caravanas, la reunión de negociantes guerreros remotos, son por mucho tiempo la forma de organización más importante del comercio remoto antiguo. Así encontramos este comercio remoto ruso en manos de comerciantes que como en la medieval Nowgorod misma estaban ligados con los estratos dominantes, o más tarde se hallaban al servicio de los zares de Moscú como los "Gosti", quienes en calidad de sus "gentes de servicio" o agentes administraban sus amplios monopolios comerciales. Pero haciendo caso omiso de los orfebres y de los pintores de iconos, la artesanía urbana es por mucho tiempo precaria. Bajo estas circunstancias no ha de sorprender que aquí no se tenga el concepto occidental de ciudadano, que no haya comunidad de ciudadanos, que no existan corporaciones ni gremios. Tan sólo más tarde se tomaron estas cosas del Occidente, primero en las regiones occidental-rusas pertenecientes al Estado polaco-lituano, más tarde bajo Pedro el Grande y Catalina II en todo el territorio, pero no llegaron a adquirir plena vida y desarrollo.

Lo que aquí vemos en un pasado relativamente cercano muestra rasgos típicos de un tipo de ciudad viejo universalmente difundido, que corresponde a lo que Max Weber llamó "oriental". Se podría subdividir en muy diversos subtipos. Yo me refiero solamente a la peculiar forma especial de las ciudades de los pueblos de pastores guerreros, nacidas de campamentos de invierno. En general, la ciudad no se puede considerar en sí, aislada, sino que debe ser ordenada en toda la estructura social y política en la que ella se encuentra en cada caso. Para nuestros fines basta llamar la atención sobre este tipo

universal de ciudad y deslindarlo de la ciudad europea, aun corriendo el peligro de subrayar demasiado lo negativo, lo diferente.

De este tipo universal de ciudad se diferencian dos formas especiales: la ciudad antigua y la ciudad europea. Max Weber ha aludido a lo que ellas tienen de común, al "carácter de asociación". ¿Pero se puede hablar en la Antigüedad de un ciudadano en el sentido en que es posible hacerlo desde la alta Edad Media? Así se han visto frecuentemente las cosas. Se habla en el surgimiento de la *polis* de la superación de una esfera feudal-campesina, de un tránsito del "héroe" al "negociante" (Rüstow), luego de una refeudalización en la Antigüedad tardía. Si se recuerda el esquema feudal-burgués proveniente del tardío siglo XVIII, entonces se impone un cierto escepticismo. En sus *Estudios para la historia de la burguesía* ha escrito Franz Steinbach: "Burguesía, tal como hoy se entiende corrientemente este concepto, aparece en la superficie de la historia occidental tan sólo desde el siglo XI, y burguesía en este sentido especial no se presenta en otros tiempos y espacios." Será preciso partir de ahí cuando se pregunta por la diferencia entre la ciudad antigua y la ciudad europeo-medieval.

Si para la ciudad antigua y europea el carácter de asociación es lo característico, la ciudad antigua tiene algo de común con las ciudades del tipo universal ("oriental"), lo que la diferencia fundamentalmente de la ciudad europea. A estas dos falta la separación básica de ciudad y campo. La *polis* o *civitas* antigua es un Estado-ciudad. Cuando hace ocho decenios K. J. Beloch se dio a la empresa de investigar la historia antigua de la población, encontró en la tradición un amplio material numérico, aunque de desigual valor. Pero resultó casi del todo imposible el determinar la relación entre población urbana y campesina. Pues los datos se referían al Estado-ciudad, a la ciudad y al campo al mismo tiempo. El pensamiento antiguo estaba lejos evidentemente de separarlos. No solamente en Grecia, en donde, por ejemplo, en Ática-Atenas la división en *demoi* (comunidades) comprendía por igual a la ciudad y el campo y donde los

postes fronterizos se hallaban en la mitad de la ciudad, sino también en Italia, en donde el *pomerium* delimitaba la *urbs* dentro de la cual solamente se podían llevar a cabo determinados actos sacrales y jurídicos, pero el *territorium*, el ámbito del campo, no era un ámbito de súbditos, sino, como la ciudad, residencia de los *cives*. Por eso no ha de sorprender que el "ciudadano" antiguo fuera en gran medida propietario de campo, mayor o menor. El derecho de adquirir campo estaba limitado al ciudadano, y sólo muy excepcionalmente, como en Atenas, fue concedido a los *métokoi* (a los extranjeros que vivían permanentemente en Atenas). El derecho procesal ático se hallaba totalmente dedicado a asegurar los *"ge"*, la propiedad campesina de los *polites*.[4] También en una ciudad con un alto desarrollo de la economía dineraria como Atenas hacia el año 400, tres cuartos de los ciudadanos eran propietarios de campo. Eso no quiere decir que aquí tenemos que ver con un mundo preferentemente agrario, o con la muy citada economía doméstica. En la literatura sobre la historia económica antigua se muestra aún hoy una contraposición de las concepciones, no del todo aclarada. Los unos la encuentran primitiva, los otros, al menos en los momentos culminantes de la antigua economía dineraria, la encuentran expresamente moderna. Y hasta un tan eminente conocedor del material como Rostovtzeff, se aproxima a ella con la pregunta de por qué la Antigüedad no se desarrolló hacia una sociedad industrial de tipo moderno.

Aquí subyace muy claramente un esquema moderno de interpretación que no se puede transponer sin más a la Antigüedad. Sin duda que los dos grupos pueden argüir hechos que parecen hablar por sí mismos, pero que se contradicen y que en una "economía", tal como la conoce el moderno Estado europeo, serían inconciliables. Será necesario partir de la estructura interna de la *polis* y habrá que preguntar cómo ella, con formas empresariales, que desde el punto de vista moderno son

[4] S. Schönbauer, "Attische Klagen in neuer Quellenschau", en *Anzeiger der Österr. Akademie der Wissenschaften, phil. his. Kl.*, 1952, p. 1 y ss.

relativamente "primitivas", llegó a una muy altamente desarrollada economía dineraria, que sin embargo no modificó en nada la estructura fundamental del Estado-ciudad. Hasebroek, en su estilo que arcaíza un poco las cosas, llamó a la *politai* una "corporación de guerreros", y en núcleo ese nombre da en lo justo. El ciudadano pleno, que se basa en la propiedad y el servicio militar, que es portador de los derechos políticos, está separado por un abismo de los esclavos y los *métokoi*. El comercio y la industria se encontraban en gran medida en manos de los *métokoi*, de los que no tenían derechos políticos y estaban excluidos de la posibilidad de adquirir propiedad. Para la Atenas del siglo v ha supuesto F. Heichelheim que el 80 por ciento del comercio y de la industria estaba al cuidado de los *métokoi*. El trabajo físico, tanto en la agricultura como en la industria, se hallaba en manos de los esclavos. El ciudadano participa de este ascenso económico mediante la adaptación de su agricultura a la exportación (vino y aceite), la navegación, préstamos marítimos, posesión de talleres en los que trabajaban los esclavos, y de esclavos que se alquilaban como trabajadores. El comercio remoto es esencialmente comercio por mar; presupone el dominio sobre el mar y está en permanente lucha con la piratería. Como el comercio de caravanas, que en el tráfico con el Oriente conserva su significación, el comercio remoto es también una cuestión bélica. Este antiguo comercio remoto transportaba principalmente víveres y materias primas y un círculo limitado de productos industriales de alto valor, entre los que significativamente tenían poca importancia los textiles, la masa del comercio remoto de la Edad Media europea. En la época helenística y romana no se modificó nada esencial en estas relaciones. El ascenso de la economía dineraria no transformó la estructura fundamental de la *polis* o de la *civitas*; más aún, épocas de retroceso hacen surgir su carácter originario de manera más perfilada. A la ciudad antigua le hace falta un estrato políticamente legitimado que se hubiera ocupado exclusivamente o de preferencia con el comercio y la industria. Quien entre los ciudadanos plenos pierde su

propiedad en el campo, se hunde en el estrato de los *"proletarii"* tal como se los llamó en Roma y que aquí como en muchas ciudades griegas vivían de donativos de dinero y de cereales del Estado.

Las discusiones políticas y las luchas internas nunca son en la historia antigua una lucha de los estratos que viven del comercio y la industria por una participación en el poder político y por los derechos políticos. Son o bien rebeliones de esclavos (y por cierto en lo fundamental) o una lucha dentro del *demos*, de los "ciudadanos", por una plena participación en el gobierno y en las posiciones. Aun la democracia ateniense tuvo temerosamente cerrado el acceso a su reducido círculo, obstruyó a los *métokoi* no solamente los derechos políticos sino también la adquisición de propiedad raíz. Pero dentro del *demos* se realizaron las luchas "sociales" por la propiedad campesina, por liberación de deudas o por nueva repartición de la tierra. Conocemos estas luchas en las ciudades griegas a través de los siglos e igualmente en Roma, desde los intentos de reforma agraria de los Gracos hasta las gigantescas reparticiones de tierra de los generales que buscaban llegar al poder político. Se trata del problema del latifundio o de la economía campesina, pero siempre del orden de la propiedad raíz.

Debe haberse puesto en claro que los conceptos feudal y burgués no pueden ser aplicados aquí. La génesis de la *polis* transforma linajes campesino-nobles (pero que aquí no se pueden comparar con la feudalidad medieval, como acontece a veces cuando se habla de "Edad Media griega") en el Estado-ciudad. Pues en este "synoikismo" el elemento campesino-noble es completamente integrado; queda con duradera operancia también cuando, en la democracia ateniense, se suprimen por fin los privilegios nobles. Eso fue evidentemente el caso en pocas ciudades solamente, y en Roma termina la discusión entre patricios y plebeyos con el nacimiento de una *nobilitas*, nacida de los dos estratos, y siguen siendo determinantes *ordo uterque*, los senadores y caballeros y finalmente los poseedores. La ciudad como esfera de la economía dineraria, del comercio y la industria y el campo campesino-noble

no se encuentran de manera contigua, sino que están ligados de la manera más estrecha.

De aquí, creo yo, cae una luz sobre la vida intelectual antigua, ante todo sobre la creación permanentemente operante de la filosofía, de las ciencias en la figura del pensamiento griego cosmológico. En la medida en que se pueda explicar en general un fenómeno tal, en la medida en que se puedan determinar sus condiciones y presupuestos, habrá que partir de la unidad de campo y ciudad esbozada más arriba. En el carácter "sociomórfico" de este pensamiento —como lo ha explicado Ernst Topitsch [5]— emerge claramente la operancia de los viejos elementos incluidos en la *polis*. Me satisfago sólo con una alusión a la teoría del hombre, históricamente tan influyente, al *oikos* y la *polis* y su transformación en las ciencias de la Ética, Oeconomica y Política. Werner Jaeger ha titulado el primer capítulo de su *Paideia* "Nobleza y *areté*". Se trata del origen de las virtudes cardinales, que pasando por la nobleza romana siguen influyendo, fueron recibidas por el cristianismo y que determinan la cultura caballeresco-cortesana de la Edad Media tanto como las imágenes nacionalmente tipificadas de la nobleza de la época moderna, que en la figura del *cortigiano*, del *honnête homme*, del *gentleman* se han convertido en el *ethos* de una "sociedad" cortesana, finalmente noble-burgués. Aun menciono aquí el peculiar pensamiento "económico" de la Antigüedad, la contraposición entre Oeconomia y Chrematistica, un pensamiento que coloca en el centro la casa, el *oikos*, que desarrolla una teoría amplia de las relaciones y actividades humanas en la casa, del hombre, la mujer, los hijos y los esclavos, la economía de la casa y del campo, en tanto que el comercio, que es de significación central para el moderno pensamiento económico, se piensa aquí como complemento de la autarquía de la casa.[6] En la

[5] E. Topitsch, "Der Historismus und seine Überwindung", en *Wiener Zeitschrift f. Philosophie, Psychologie, Pädagogik*, 4 (1952), p. 97 y ss.

[6] Comp. "La 'casa grande' y la 'Oeconomica' de la vieja Europa" en este vol.

medida en que sirve a meros fines de adquisición se lo cuenta en la esfera reprobable de la Chrematistica. Aquí influye eficazmente el pensamiento del *polites*, del ciudadano medio y propietario, cuya imagen ideal trazó Jenofonte en su *Oikonomikos* en la figura de Isjimajos. Aquí cabe aludir a la desvaloración conocida del trabajo físico. Finalmente algo más: Erich Auerbach ha llamado la atención en su libro *Mimesis* sobre el principio de la separación de estilos que desde la Antigüedad influye y opera en la literatura narrativa.[7] Al nivel de lo sublime y de lo heroico ascendente se contrapone la exposición de la realidad cotidiana que sólo puede pintarse satírica o cómicamente. Esta contraposición se ha superado finalmente tan sólo en el "realismo" moderno, por ejemplo, en Balzac, en la esfera específicamente burguesa, neoburguesa del inicial siglo XIX, en el que la "sociedad" se convirtió en un poder omnideterminante.

Estas indicaciones pueden bastar para poner de presente la diferencia propia entre ciudad antigua y europea. Si la herencia antigua fue en la vida intelectual europea tan eficaz, ello no lo fue ciertamente sólo o preferentemente en la esfera burguesa de la ciudad, sino no menos en el mundo feudal-noble, al que se hallaba adherida la Iglesia, tan importante en este caso. La manera como siguió influyendo la Antigüedad permite reconocer que factores que desde la Edad Media, como feudal y burgués, se hallaban separados hasta cierto grado, formaban en la Antigüedad una unidad.

La estructura del imperio romano muestra aun en épocas tardías las *civitates*, las regiones urbanas, aun cuando se separan de ellas provincias de señorío y su administración autónoma decae. La ciudad de la Antigüedad feneciente y del inicial Medioevo habrá que contarla entre las del tipo anterior, universal, de la ciudad.[8]

[7] E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berna, 1946.

[8] E. Ennen, *Frühgeschichte der europäischen Stadt*, Bonn, 1953. Sobre el descenso y ocasional nuevo ascenso del tipo antiguo de ciudad en el reino bizantino, comp. G. Bratianu, *Privilèges et franchises municipales dans l'empire byzantin*, Bucarest, 1936.

De todas maneras, pese a la evidente reducción de la economía dineraria ella se ha conservado de lejos. Eso no dejó de tener significación para el futuro, tanto más cuanto que los nuevos pueblos que fundaron Estados eran por su origen de estructura esencialmente agraria. El cambio fundamental se hace perceptible tan sólo desde el siglo XI. Entonces aparecen las comunidades de ciudadanos, un nuevo tipo de comerciante y de artesanos libre, al mismo tiempo sus asociaciones cooperativas, la cooperativa y el gremio. Hoy estamos bien informados sobre los siglos precedentes. Sabemos que la vida urbana pervivía, si bien en diversa medida, ante todo en la Romania; pero que también desde el siglo IX surgieron nuevas ciudades en las costas del norte y del este. Conocemos el tipo de comerciante de esta época; es el comerciante de caravana con productos tan típicos de Rusia y más tarde tan conocidos como esclavos, pieles, miel y cera y algunos productos industriales de alto valor. Este comerciante tiene relaciones con las Cortes, se lo encuentra como agente real. También la industria muestra claramente la estructura típica de la doble estratificación. Este estado se superó en el Occidente a partir del siglo XI. Se supone generalmente que la fuerza impulsora se hallaba en una intensificación de la economía dineraria, en una *"Renaissance du commerce"* (Pirenne). Sin duda ese fue un factor decisivo. Pero una intensificación tal del intercambio de mercado no hubiera provocado, como en otras culturas, un cambio tan fundamental de la estructura. En el ámbito bizantino e islámico se encuentra una intensificación tal; pero las formas fundamentales no fueron modificadas esencialmente por ella.

En Europa, el viejo tipo de comerciante fue sustituido desde el siglo XI hasta el XIII por un tipo más joven. Aquí surge un sistema europeo de comercio remoto que tiene su centro en una zona de la más intensa evolución industrial, que alcanza desde la Italia central y del norte pasando por las regiones del Rin y del Ródano hasta llegar a los Países Bajos. La industria textil y junto a ella la del metal adquieren primera importancia. Aquí surgen los mercados y plazas de ferias centrales, que se susti-

tuyen entre sí, las ferias de Champagne, de Brujas y finalmente de Amberes; aquí yacen las grandes ciudades de exportación industrial que proporcionan bienes y que tanto en el Levante se cambian por productos tropicales y subtropicales como por las materias primas de las regiones marginales de Europa y de sus zonas vecinas. Las ciudades de exportación industrial se extienden bien pronto hasta convertirse en regiones de exportación industrial, y éstas se expanden finalmente desde la zona central a otras partes de Europa. Para las gestiones y desarrollo de este comercio de mercaderías surgió un negocio monetario que pronto abarcó los pagos y los préstamos políticos. Aquí se ve ya claramente que no se puede considerar aisladamente la intensificación de la economía dineraria, que en este proceso actuaron presupuestos de otro género. La peculiar estructura de Europa, la contigüidad de la Curia que como poder universal no era Estado, con una cantidad de Estados, de los cuales ninguno abarcó toda Europa, fue evidentemente uno de los presupuestos del fenómeno que Fritz Röhrig describió como "economía mundial medieval", pero también de la autonomía de este tipo de comerciante cuyo actuar iba más allá de los Estados, quien aun en su actividad en el negocio político financiero con su unión inevitable y frecuentemente fatal para el individuo con el poder político, conservó una peculiar distancia, un lazo con las raíces de la ciudad patria.[9] Así surgió el comerciante europeo con sus nuevas formas jurídicas y empresariales, con su peculiar sedentarismo, con la letra escrita como instrumento de los negocios. Aquí surgió muy paulatinamente la contabilidad de partida doble, finalmente el importantísimo instrumento de un pensamiento económico racional, de un cálculo de rentabilidad y de capital. Aquí surgió el artesano libre gremial con una técnica que aunque empírica era en detalle una técnica artesanal

[9] Comp. la exposición del comercio remoto en F. L. Ganshof, *Le moyen âge (Histoire des relations internacionales I)*, París, 1953, y la literatura indicada allí. J. Lacour-Gayet, *Histoire du commerce*, 2, París, 1950, p. 189 y ss.

muy refinada. Aquí surgió un derecho comercial e industrial como no se lo conocía en la Antigüedad.

Pero estos procesos no pueden ser separados del surgimiento simultáneo de las comunidades de ciudadanos. Este lo encontramos hacia 1100 casi simultáneamente en la Europa nordoccidental entre el Rin y el Loire y en forma algo diferente en la Italia del centro y del norte. Desde estos ámbitos de partida se extendió y en el siglo XIII llegó hasta los límites del este de la Europa medieval. Este proceso significa la irrupción de una urbanización, la formación de una red, si bien de diversa densidad, de ciudades grandes, medias y pequeñas. Aquí surge un tejido de relaciones de mercados que influye en fuerte medida en la región campesina. Aquí desaparece aquella doble estratificación que pudimos comprobar en otras culturas y que tampoco en la Antigüedad pudo ser superada en principio. El moderno Estado en devenir formó este tejido de relaciones de mercados en una "economía política" en nuevo sentido. La ciudad es un distrito especial de paz, tiene su propio ámbito jurídico en el que rige su peculiar derecho urbano. Si la ciudad domina una región de súbditos que va más allá de su ámbito, entonces ella es su señor; la ciudad gobierna a sus habitantes. Las ciudades tenían originariamente, todas, un Señor de la ciudad y lo mantuvieron también en amplios ámbitos aun cuando el dominio de la sociedad se convirtió en una cosa meramente formal. Pero no ocurrió en todas partes. Se puede mostrar que el moderno Estado administrativo supo aprovechar muy bien los viejos derechos de las ciudades para integrar a las ciudades en su sistema absolutista de dominio. Pero en todas partes se enfrentan a los señores de la ciudad las comunidades de ciudadanos, una asociación cooperativa, que posee una muy diversa medida de autogobierno. Ciudadano es quien adquiere el derecho ciudadano, quien se hace miembro de una comunidad de la ciudad. Pero ciudadanos son aquí muy preferentemente los comerciantes y los artesanos. Estos no son la "gente de servicio" de estratos señoriales de la ciudad como en culturas extra-europeas y también en Rusia, ni un estrato

superior domiciliado en la ciudad y en el campo, para el que la propiedad raíz fue decisiva y para el que siempre siguió siendo secundaria la economía dineraria como en la Antigüedad. Aquí la ciudad se deslinda del campo; desde el punto de vista de la organización, de la política, del derecho y de la economía, se desmembran aquí una esfera feudal-campesina y una esfera urbano-burguesa.

En el mundo del "feudalismo" —así se han visto siempre las cosas— se eleva un nuevo elemento, ajeno y hasta enemigo de aquél, la burguesía, que finalmente supera el feudalismo y se convierte en nación. Esta noción, desarrollada esencialmente en el modelo de la historia francesa, no es ciertamente falsa, pero simplifica demasiado las cosas. Ante todo entiende el feudalismo como el mundo del señorío de propietarios y del campesinado, que lo siguió habiendo, si bien en otra figura. Aquí hay que hacer la pregunta de si el feudalismo, en cuyo marco creció la ciudad europea, no poseía ya un carácter especial en el que se daban los presupuestos esenciales para el surgimiento y segregación de la burguesía.[10] Pues en otros "feudalismos" no se hallaban tales posibilidades. Tampoco en la Antigüedad tardía, en la que, empero, el derecho señorial se hizo cada vez más una configuración social decisiva y ya creó formas que siguieron operando en la Edad Media. Franz Oppenheimer, de quien no se puede decir que sienta preferencia por el "feudalismo", ha dicho en su *Historia social y económica de Europa* que el derecho señorial de la Antigüedad tardía y el de la temprana Edad Media son esencialmente iguales. El último se diferencia del primero sólo por su "espíritu". Este nuevo espíritu se encuentra sin duda en el modo de las relaciones entre señores y súbditos, que desde muy temprano aparece como una relación jurídica que descansa en una obligación mutua. No tan sólo con la ciudad, sino unos siglos antes aparecen en el derecho social y en el campesinado configuraciones sociales peculiarmente europeas. Tan sólo a partir de aquí pueden explicarse la ampliación de la colonización, que comienza pronto pero que tan sólo en la alta Edad Media llega

[10] Comp. el ya citado art. "Feudalismo", en este vol.

a plena vigencia, los desmontes y las peregrinaciones que han creado el paisaje cultural europeo. La densidad y ampliación de las colonias campesinas creó también el presupuesto de la red relativamente densa de ciudades europeas, que surgió en el siglo del punto culminante de la colonización campesina, y que operó retroactivamente sobre ella. Las ciudades europeas no son imaginables sin el denso paisaje campesino europeo y la especial configuración de su "feudalismo". Pero eso también cabe decir de la constitución. Heinrich Mitteis ha explicado la libertad específica del ciudadano, la frase "el aire de la ciudad libera", como el caso especial de una libertad general de colonización.[11] Se estaba largamente habituado a entender "señorío" y "cooperativa" preferentemente como contraposición y en ello a concebir la ciudad como el ejemplo clásico de la vida cooperativa. Ya se aludió al hecho del señorío urbano o dominio de la ciudad, siempre existente si bien diversamente efectivo. Lo cierto es que en la estructura europea del señorío, en el llamado "feudalismo", había espacio para formaciones cooperativas. Aunque hubo mucha lucha entre los dos, pero no menos entre los señoríos, no puede pasarse por alto el hecho que aquí, también entre señorío y cooperativa, entre señor de la ciudad y comunidad urbana, se encontraba presente el lazo de fidelidad, propio de la vieja estructura señorial europea, el cual descansaba en el reconocimiento de un pensamiento jurídico que se hallaba por encima de los dos factores. Así crece pues la comunidad urbana en el mundo del feudalismo como una de sus formas especiales. Ella misma es uno de los poderes locales, uno de los *pouvoirs intermédiaires*. Derecho señorial y comunidad urbana vieja fueron socavados primero y luego privados de su sentido por el Estado moderno en su crecimiento, así en Francia por la ley del 4 de agosto de 1789, y luego liquidados.

La comunidad urbana y el señorío, la burguesía y la nobleza, habían existido juntamente durante siglos. Sería querer aproximar un estadio tardío a épocas anteriores, si se quisiera ver la historia de sus relaciones

[11] *Festschrift E. Stengel*, Münster, 1952, p. 342 y ss.

como el permanente impulso de la burguesía para superar el feudalismo. En ninguna parte emerge tan claramente la peculiar variedad de la estructura social europea como en estas cosas. La ciudad está junto al campesinado y a la aldea, pero también, si se hace caso omiso de las pequeñas ciudades señoriales, junto al señorío y a la nobleza. Las configuraciones sociales formadas en la alta Edad Media se mantienen por largo tiempo íntegras. Pero hay un ascenso y un descenso que atraviesa por estas formas firmes. Si se investiga la proveniencia de los grupos modernos de nobles, entonces se verá que la parte de las familias burguesas que ascienden allí es bastante significativa. En la ciudad se realiza un permanente ascenso desde el artesanado hasta el comercio y luego hasta el estrato superior propietario. Este estrato superior burgués se hallaba en su estilo de vida y en su *ethos* próximo a la nobleza, aunque no existiera un patriciado formado y jurídicamente fijado, y tenía estrechas relaciones familiares especialmente con la baja nobleza. Son especialmente los negocios financieros y los puestos fiscales de los señores, los que establecen siempre estas uniones. Tampoco faltó el caso de gente noble que entró en el vecindario de algunas ciudades. No habrán de subvalorarse estas relaciones recíprocas, tan poco tocaron las formas fundamentales.

¿Pero cómo se llegó a su superación, a la desaparición de la antigua sociedad estamental, del señorío, pero también de la vieja comunidad urbana? Es evidente que este acontecimiento no se puede entender simplemente a partir de la historia del feudalismo y de la burguesía, que aquí sería completamente deficiente una manera de considerar las cosas que operase con "estamentos" o "clases" como si se tuviera a la vista una moderna sociedad económica y un movimiento "social" autónomo, como si simplemente la burguesía se hubiera hecho numéricamente cada vez más fuerte y económicamente más rica y por fin hubiera superado a su viejo enemigo, el "feudalismo". Por este camino no se avanza mucho. Aquí más bien aparecen dos complejos de fenómenos, el Estado moderno militar y administrativo y la sociedad industrial, a los que hay que hacer breve referencia.

Los señores europeos habían emprendido el intento con la institución del feudo, que dio al feudalismo su nombre, de subordinar los poderes locales. Luego se dieron a la tarea de construir, partiendo de los distritos locales que se encontraban en sus manos, una organización local administrativa. En un avance de siglos se logró esta obra; en ella se modificó paulatinamente la naturaleza de los poderes intermedios. Los señoríos se convierten en complejos de derechos feudales que ahora se conciben como carentes de sentido, la autonomía de la ciudad se convierte cada vez más en un instrumento de la administración estatal. Aquí se pueden aprovechar los viejos derechos superiores del señorío urbano, pero también se pueden hacer dóciles a los estratos burgueses superiores de las ciudades mediante su elevación a la nobleza, como en Francia. Estas cosas se llevaron hasta el extremo en Francia. Aquí, los amplios estratos de campesinos y ciudadanos, liberados de sus lazos locales y subordinados a las autoridades estatales locales, se convierten en *tiers état*, que por fin declara como injustificada la esfera de los "privilegiados". La concentración del poder del Estado en mano del dominador y de su aparato y la política mercantilista inaugurada por ese Estado, hizo nacer una "sociedad" que se contraponía a él. No es posible transponer este tipo de "sociedad" moderna a siglos anteriores y reproyectar aquí el desarrollo autónomo de una "clase burguesa" hasta los comienzos de la ciudad, ni transponerlo todo a culturas extraeuropeas o a la Antigüedad. La historia de un movimiento aparentemente "social" no puede ser tratada aisladamente. Ella ha de entenderse a partir de toda la historia del Estado europeo y del sistema de Estados, y no en último término, a partir de la relación peculiar entre iglesia y Estado tal como se formó desde la alta Edad Media.

A reflexiones semejantes conduce una mirada a los orígenes de la moderna sociedad industrial. Nacida en Inglaterra desde mediados del siglo XVIII, ella presupo-

ne las condiciones especiales de la estructura interna de este país, su dominio del mar. Pero la aparición de la máquina, de las máquinas de fuerza y trabajo, tiene como presupuesto las modernas ciencias naturales matemático-mecánicas. Estamos informados sobre su génesis en los rasgos fundamentales gracias a los trabajos de Olschki, Cassirer y otros. Aquí influyó ciertamente un elemento "burgués", la técnica variada y altamente especializada de la artesanía medieval. Pero su teorización y su matematización presupone una discusión intelectual que supera el pensamiento cosmológico o antiguo, heredado y retomado de nuevo en la recepción de Aristóteles, y de tal manera conduce a contextos de historia social y del espíritu, que en última instancia pueden ser entendidos desde la lucha entre la iglesia y el orden mundano, que acuña a Europa en su peculiaridad de manera profunda.

El Estado moderno y su sociedad "estatal-burguesa", lo mismo que el proceso de industrialización, hicieron posible aquella "historia social" que hoy nos es familiar. Pero si se olvida la ubicación histórica de la que ella ha nacido, y si se la traduce simplemente a siglos anteriores de la historia europea y se amplía el ámbito de aplicación de sus conceptos a otras culturas, sin ser conscientes de su situación inicial, entonces se cae en el peligro de pasar de lado justamente lo peculiar de la estructura social europea. Eso no se puede mostrar de modo más claro que con el problema "feudalismo" y "burguesía".

HAMBURGO Y VIENA

Ensayo de una comparación socio-histórica

A primera vista parecerá algo arbitrario y casual enfrentar a dos ciudades como Viena y Hamburgo. En la elección del tema jugó realmente un papel el hecho de que me he ocupado detalladamente de la historia de las dos ciudades. Sin embargo, creo que esta contraposición se puede justificar objetivamente. Pues aquí ha de confrontarse una ciudad, que ha sido duradero domicilio real, es decir, residencia de su señor de la ciudad y soberano del país, con una gran ciudad comercial, que políticamente siempre fue independiente. Esta contraposición aparece por cierto totalmente configurada tan sólo en los decenios de la modernidad temprana. Pero, como habrá de demostrarse, ésta se hallaba dada ya desde el comienzo.

Las dos ciudades fueron originariamente ciudades soberanas, y el señor de la ciudad era al mismo tiempo soberano del país. Pero esto cabe decir de Hamburgo solamente en su primera época. Finalmente, Hamburgo se convirtió en ciudad imperial y afirmó permanentemente su independencia, en tanto que Viena se hizo ciudad residencial del Emperador y al mismo tiempo centro de gobierno del gran poder de la casa de Austria, de la monarquía austríaca.

Primeramente algunas referencias sobre los comienzos. En la consideración de las dos ciudades podemos partir de las relaciones y situaciones que nos son conocidas hacia 1200, y que son comprobables de manera relativamente segura en las fuentes. En aquella época, las dos ciudades habían hecho ya un largo camino en su desarrollo. Hamburgo aparece como domicilio epis-

copal hacia 831/34. Por las excavaciones del último decenio conocemos tanto la Hammaburg amurallada lo mismo que, según lo prueban algunas muestras, ciertas colonias de comerciantes y artesanos, que fueron creciendo hasta llegar a convertirse en la ciudad vieja, el más tarde llamado St. Petrikirchspiel. Pero fue decisivo que el conde Adolf von Holstein fundara en 1188-89 una nueva ciudad en el lugar de un viejo burgo. La vieja y la nueva ciudad crecieron pronto conjuntamente y se hicieron una comunidad de ciudadanos bajo un mismo consejo. En 1228 el arzobispo de Bremen renunció a sus derechos urbanos. Lo que le quedó fueron la catedral, la inmunidad catedralicia, como distrito especial de paz, que existió hasta 1803 bajo la protección del arzobispo o de sus sucesores legales (Suecia, Hannover). La ciudad creció en el siglo XIII con los dos conjuntos eclesiásticos de Jacobi y las Catalinas y abarcaba en su figura medieval (al oriente del Alster) más de 80 hectáreas. Desde esta época ya no existió un burgo con derechos urbanos de los condes de Holstein; éstos no habían residido en Hamburgo. Sólo su representante, el preboste de la ciudad, poseyó durante algún tiempo una cierta significación, que cada vez fue disminuyendo más.

Miremos ahora a Viena. No puedo ocuparme aquí de los debatidos problemas de su historia temprana. En las fuentes se la menciona hacia 881 y 1030. Pero el ascenso decisivo se pone en marcha evidentemente hacia 1100. Hacia 1130 ha crecido hacia el Oriente, más allá de la colonia más vieja, dentro de lo que antes fue el castillo de los romanos. Este desarrollo continúa enérgicamente en el decurso del siglo XII. Así que hacia 1200 se pudieron dar a la empresa de delimitar un espacio de unas cien hectáreas con un anillo mural, que, modernizado en el siglo XVI, rodeó hasta 1858 la "ciudad interior". Ciertamente, este espacio se fue ampliando y completando sólo paulatinamente. Pero en la Edad Media feneciente se reconoce una corona de colonias antes de la ciudad, que estaban protegidas por una muralla de tierra. Durante el primer sitio por los turcos en 1529, fueron destruidas estas anteciudades y luego suprimi-

das en favor de la construcción de una explanada, de modo que sabemos muy poco sobre ellas. Pero hay que contar con ellas si se quiere valorar justamente la significación de la Viena de la Edad Media tardía.

Heinrich Reincke ha calculado para Hamburgo, hacia 1500, sobre la base de muy cuidadosas reflexiones, unos 14.000 a 15.000 habitantes; para Viena quiero suponer, incluyendo las anteciudades, unos 20.000, si bien hay que contar con ciertas oscilaciones. Lo mismo que en Hamburgo, también en Viena se hallaba el centro de gravedad económico en el comercio internacional. Pero decisivo para la historia de Viena fue que desde la mitad del siglo XII se convirtió en residencia de los duques de Austria. Éstos se domiciliaron primero en el "Am hof", luego en el espacio del monasterio de San Miguel y finalmente, desde el tardío siglo XIII en el Burg que se hallaba en el límite de la ciudad, y que como "Hochburg" sigue existiendo hasta el presente. Estas residencias se encontraron siempre firmemente en manos de los señores de la ciudad y de los soberanos del país, aun en épocas en los que ellos se encontraron en otros lugares.

Aquí como allí, se enfrentaron el señor de la ciudad con la comunidad de ciudadanos (y su concejo), pero desde el comienzo de manera muy diferente. Eso tuvo influencia en la capacidad política de actuar de las ciudades. Parece que Hamburgo desde el principio no prestó expreso juramento de vasallaje. Pero más importante es otra cosa. Hamburgo pertenecía a un territorio condal de unos 6.500 a 7.000 km. cuadrados como máximo. Además la casa condal de los Schauenburger se había dividido en los siglos XIII y XIV en varias líneas; pero la ciudad se hallaba bajo todas las líneas de la casa conjunta de Holstein. Se hallaba además completamente al margen, en el sureste del territorio; ante todo, se hallaba en la ribera del Elba. Desde el siglo XIII logró la ciudad ganar la soberanía fluvial sobre todo el bajo Elba, y con ello el acceso al mar. Este dominio sobre el Elba pudo asegurarse permanentemente, primero mediante la fijación en el terreno de división del río, en las islas que se encuentren inmediatamente ante la ciu-

dad y con el burgo de Moor también en la ribera del sur, mediante lo cual se pudieron controlar el norte y el sur del Elba, y en la desembocadura del Elba, en donde, hacia 1300, se construyó la torre de Neuwerk y tras 1400 se pudo adquirir la jurisdicción de Ritzebüttel. Como los territorios al norte y al sur del Elba nunca estuvieron duraderamente en una mano, Hamburgo afirmó siempre su dominio sobre el bajo Elba, si bien no siempre sin peligro. La otra arteria vital de la ciudad fue la unión entre el Mar del Norte y el Mar del Este, la carretera hacia Lübeck. Ésta nunca cayó totalmente en manos de las dos ciudades, pero siempre se la mantuvo abierta, porque no solamente las dos ciudades sin la Hansa en su totalidad estaban interesadas en este camino de tráfico.

Así se aseguró la posición de Hamburgo en el comercio internacional; cierto que, librada a sí misma, tuvo que lograr mediante una política propia, derechos para su comerciante en el extranjero o hacerlo en unión con la Hansa. Aquí el comerciante es al mismo tiempo un político.

Totalmente diferente fue la situación en Viena. Era el lugar de entrada de un gran territorio, del Ducado de Austria, que hacia el siglo XIII y desde entonces tendría, según nuestros cálculos, unos 28.000 kms. cuadrados. Pero desde 1194 dominan los duques de Austria también el Steiermark y en 1335 adquirieron los Habsburgos Kärnten y Krain, en total un complejo territorial cerrado que abarcaba unos 70.000 kms. cuadrados, también aunque hagamos caso omiso del Tirol y las regiones antepuestas, que no eran de significación para la posición de Viena. Las carreteras importantes para la posición comercial de Viena, la vía Oriente-Occidente, o el Danubio desde los límites bávaros hasta los húngaros y la conexión a través de los Alpes con Venecia se encontraban en un trecho de unos 350 kilómetros en manos de los duques. De aquí que para la posición comercial, pero no sólo para ella, Viena estaba librada de la manera más estrecha a la cooperación con los señores de

la ciudad y a la larga no pudo afirmarse independientemente.

Cierto que tanto el emperador Federico II como Rodolfo de Habsburgo concedieron a Viena un privilegio que la convirtió en ciudad imperial; pero eso fue un episodio. Estos privilegios nada tienen que ver con lo que en los siglos siguientes se llamó política urbano-imperial.

No se puede hablar apenas de una política autónoma de Viena tampoco aunque de vez en cuando haya habido conflictos entre la comunidad de ciudadanos y el señor. Desde finales del siglo XIV y en el siglo XV estos conflictos se presentan de manera más fuerte. Si se ocupa uno más detalladamente de estos conflictos y procesos, verá claramente muy pronto que la ciudad de Viena sólo muy indecisa y vacilantemente tomó posición en estas discusiones internas. Esto cabe decir tanto de los conflictos entre los miembros de la casa dominante como de las discusiones entre los duques y los estamentos regionales, la nobleza, en los que los señores y los caballeros eran el elemento impulsor y muy frecuentemente arrastraron consigo a la ciudad. Así era aún durante el movimiento estamental tras la muerte de Maximiliano I, que con el juicio sangriento de 1522 acabó para siempre con toda capacidad de actuación política de Viena. En todas estas disputas se trataba siempre de conflictos entre soberanos y señores de la ciudad y la comunidad de la ciudad, que nunca fueron más allá del ámbito del territorio estatal.

Totalmente distinta era la situación en Hamburgo. Desde el siglo XIII se adquirieron privilegios en el extranjero, en Flandes, en Inglaterra, en Suecia. La ciudad representó aquí en misiones diplomáticas sus propios derechos y participó en la política de la Hansa. Firmó contratos independiente, por ejemplo un acuerdo de neutralidad con la ciudad güelfa de Braunschweig para el caso de contienda entre sus señores, el conde de Holstein y los duques de Braunschweig y Lüneburg. Se armaban barcos y se acababa con la navegación corsaria que había degenerado en piratería y se ocupó para este

fin provisionalmente una parte de Ostfriesland (hacia 1400). Éstas son sólo una referencias que han de mostrar que el comerciante hamburgés no solamente era activo como comerciante internacional en el extranjero, sino que el concejo tuvo que desarrollar permanentemente una actividad diplomática y militar que llegó hasta el vasto ámbito de los países del Mar del Norte y del este.

Me he ocupado de estas cosas de manera más detallada de lo que parece exigir el tema ceñido de este capítulo. Pero creo que sin estos presupuestos históricos no podemos comprender la estructura social, especialmente cuando entendemos el concepto "social" de manera más amplia y no lo reducimos a la estratificación social de los ciudadanos, condicionada económicamente, en sentido estrecho. Comienzo con el estrato superior gobernante, con los ciudadanos del Concejo, es decir con aquel círculo de familias de las que salieron en cada caso los miembros del Concejo. En ninguna de las dos ciudades hubo "linajes", lo que más tarde se llamó "patriciado", es decir, familias que tenían permanente la pretensión de formar el Concejo sin estar representadas en él. Aquí hay que agregar que ni Viena ni Hamburgo conocieron un régimen gremial, ni siquiera movimientos que tendían en esta dirección. En Hamburgo, los "oficiales" representados por sus presidentes, los maestros de obra *(magistri officiorum)* aparecen en posesión de un derecho especial de intervención y voto en el concejo vecinal; en Viena participaban desde el siglo XIV algunos artesanos en el Concejo, sin que se hicieran notar especialmente.

La formación del Concejo es en las dos ciudades muy diferente. En Viena fue elegido anualmente, o bien por un concejo más reducido o por la comunidad, y aquí no varió esencialmente la composición del Concejo. En Hamburgo la pertenencia al Concejo era vitalicia; éste se complementaba por cooptación cuando uno de los puestos del concejo quedaba libre por muerte o retiro de algún miembro. Eso fue ciertamente de importancia para la fortaleza del régimen del Concejo. Pero tanto aquí

como allí encontramos un estrato concejal, que se transforma paulatinamente, en el que algunas familias estaban representadas durante siglos, en cambio que otras sólo a corto plazo. En Hamburgo, las crisis entre el Concejo y la comunidad de ciudadanos o concejo vecinal condujeron frecuentemente a la recepción de representantes de la oposición. En Viena no se observa cosa semejante de manera clara, porque aquí el Concejo debía ser confirmado por el Duque, y el señor de la ciudad podía influir directa o indirectamente.

Los concejales provienen en Hamburgo exclusivamente y en Viena preferentemente de un estrato superior comercial. El ascenso o el descenso económico era determinante para la pertenencia al Concejo, pero no únicamente. Cuando en 1462 en los conflictos con el emperador Federico III los ciudadanos vieneses derrocaron al Concejo, no fueron elegidos, como dice un cronista contemporáneo, "los oradores y conductores de la comunidad", sino gente del mismo círculo del Concejo de entonces, sólo que diferentes personas. A la pregunta de por qué ellos mismos no se hicieron elegir como miembros del Concejo, respondieron los oradores y conductores que ellos no sabían nada de "las libertades de la ciudad y del gobierno del Concejo", es decir que ellos no poseían suficientes conocimientos jurídicos y experiencia política.

Tanto más debería tener vigencia este principio en Hamburgo, si bien de manera inexpresa, en vista de las vastas relaciones políticas que abarcaban la Europa nórdica y occidental, pero también, lo mismo que en Viena, como consecuencia de la función en la jurisprudencia. Pero con ello no se ha caracterizado totalmente el concejo vecinal. En el más antiguo libro jurídico urbano de Hamburgo, en el "Ordelbok" de 1270 se encuentra la prohibición de que los caballeros puedan tener domicilio en Hamburgo. Esta prohibición se ha repetido varias veces, así también en el libro de orden (o libro jurídico urbano) de 1497. Aún en el siglo XVII se tomaron dos "Resoluciones del Concejo y del vecindario" (leyes) que prohibían a las "gentes caballeras" el domicilio en Ham-

burgo. Eso es sorprendente pues muchas ciudades, justamente en la Alemania del norte, poseían privilegios que comprobaban para sus ciudadanos "caballería" y capaciudad feudal. Los mismos derechos concedió Rodolfo de Habsburgo en 1278 a la ciudad de Viena. En Lübeck, tan semejante en mucho a Hamburgo, los "propietarios de campo", los propietarios de haciendas señoriales en los alrededores de la ciudad, jugaron durante mucho tiempo un papel considerable. De modo diferente a como en Hamburgo. Pero ciertamente vemos que hacia 1300 directivas familias del concejo, ante todo la familia von Berge, de Monte, que en aquella época era decisiva, adquirieron bienes señoriales en una región que quedaba al norte de la ciudad. Pero entonces se presenta a la vez el hecho que en estos casos los condes de Holstein renunciaban al lazo feudal o a las obligaciones que resultaban de allí. Se seguía siendo ciudadano hamburgués, y no se pertenecía al cuerpo de nobleza holsteiniana. Además pronto se abandonaron estas posesiones, sea porque la ciudad las adquirió para agrandar su modesto terreno, sea porque volvieron a caer en manos de caballeros holsteinianos. Mientras que en muchas ciudades encontramos tales haciendas de los ciudadanos (remito al patriciado de Nürenberg y a sus posesiones en la región campesina de Nürenberg), no se encuentra en Hamburgo a través de los siglos nada comparable. La ciudad independiente se deslindó conscientemente de los territorios circundantes y de sus noblezas. Se trataba evidentemente de que no debería caer en manos ajenas ninguna "herencia" de la que dependiera la emancipación política, el "asentamiento hereditario". Esto tiene que entenderse a partir de la situación específica de Hamburgo. Fórmulas primitivas como las que dicen que aquí se trataba de un "afecto burgués antifeudal" no bastan para el esclarecimiento de este fenómeno.

Totalmente diferente era la situación en Viena. Sabemos que la ciudad era la puerta de entrada de un gran territorio, del Estado territorial de la Casa de Austria. Si se pregunta por la "estructura social" de una ciudad tal, entonces no se puede limitar a la comunidad de ciudadanos sino que hay que preguntar por otros elementos de la población. La estructura social no es imaginable sin estos factores "no-burgueses". En Hamburgo no había, como se ha dicho, gente noble domiciliada allí. Los monasterios y los hospitales en y ante la ciudad cayeron crecientemente bajo el dominio superior del Concejo; sólo el capítulo catedralicio (que por lo demás consistía especialmente de hijos de ciudadanos hamburgueses), poseía una plena inmunidad. Los circuitos eclesiásticos eran a la vez parroquias y subdivisiones mundanas de la comunidad de ciudadanos. Hamburgo fue una ciudad completamente "burguesa", si se entiende la palabra no en el sentido del siglo XIX, sino de la antigua burguesía urbana.

Comparemos con ello la situación en Viena. Las numerosas iglesias y los monasterios no se hallaban bajo la jurisdicción del juez de la ciudad o del Concejo, sino bajo el prebostazgo protector del Duque. Un número considerable de monasterios que quedaban en el campo poseían en Viena grandes patios que entre otras cosas servían para la venta de sus vinos. En fin, en Viena había una gran cantidad de corrales de nobles que estaban de preferencia en manos del estamento señorial. El distrito cortesano que se hallaba bajo la jurisdicción del Duque o del mariscal de la corte ocupaba un gran espacio. Quienes aquí vivían permanente o provisionalmente eran no solamente clérigos y nobles sino también gente de diverso rango, hasta servidores y siervos. En total estas personas debieron tener una considerable participación ya en la Edad Media en la población urbana, una relación que en los siglos modernos se desplazaría fuertemente en beneficio de estos grupos.

Dediquémonos ahora al estrato superior burgués de Viena. Lo conocemos bastante bien desde 1230 y para el siglo XIV disponemos, en el libro de Leopold Sailer, de todo el material genealógico y de historia de la propiedad para la historia de los concejales vieneses.

Desde el siglo XIII ellos aparecen con el nombre de "ciudadanos de herencia", y ya en el derecho regional del siglo XIII se los equipara a la gente caballeresca. Se lla-

man *"milites de Vienna"*, *"miles et cives"*, caballeros y ciudadanos. Son burgueses que eran considerados como caballeros y que en parte también habían adquirido personalmente la dignidad caballeresca. En esa medida se hallaban cercanos al estamento caballeresco o noble que, en los países austríacos, como nobleza baja se diferenciaba de los señores, del estamento señorial. El abandono del derecho ciudadano y el tránsito al estamento caballeresco fue posible en todos los siglos. Ya muy pronto, desde el siglo XIII, conocemos relaciones matrimoniales entre los dos grupos. Tenemos conocimiento de las grandes casas de esta gente, provistas en parte de capillas propias, con sus numerosos servidores, sus escribanos y capellanes. Poseían muchas casas, establecimientos de carne y pan y sobre todo de cambio. Cultivaban el comercio internacional, como se puede probar, casi siempre por factores que también movían más tarde sus tiendas de telas y otras. Tenían grandes propiedades vinícolas y numerosos derechos de diezmo, cuyo producto, vino y cereales, se aprovechaba en el comercio. Pero ante todo poseían fuera del ámbito urbano haciendas nobles y posesiones con campesinos dependientes, también aldeas y una jurisdicción propia de ellas e iglesias con prebostazgo y patronato. Éstas se encontraban muchas veces en la cercanía de la ciudad, pero también se encontraban dispersas en todo el país. Aunque estos burgos caballerescos obtenían considerables ingresos de las posesiones de casas y campos, de "rentas y censos", nunca abandonaron del todo las relaciones con el comercio de mercancías, según se puede probar suficientemente hasta el siglo XV. Haciendo caso omiso de casos singulares, no se trata pues de un estrato expresamente rentario, tal como lo conocemos en la nobleza urbana de ciudades de la Alemania occidental, donde, como Estrasburgo, se designaba a esta gente, ya hacia fines del siglo XIII, como *Otiosi*, ociosos. Se los encuentra ocasionalmente en servicio de guerra de los Duques, como por ejemplo cuando esta gente con un sueldo asegurado por préstamos va con Federico el Bello en 1314 *versus Rhenum* a luchar contra Luis el Bávaro. Pero su actividad principal y con

ello la raíz de su gran riqueza se encontraba en el negocio de créditos y con ello, ligado de la manera más estrecha en la aceptación de "cargos" reales. Aparecen como los prestamistas de los Duques con garantías de prendas, se los encuentra como intendentes de moneda y síndicos de la casa de moneda, a quienes les correspondía la financiación, es decir, la adquisición de los metales preciosos de la Monedería vienesa, en donde se acuñaba el importante y difundido pfennig vienés.

La Monedería vienesa fue y sigue siendo siempre real, en tanto que Hamburgo se pudo hacer cargo del derecho de acuñación en 1328, y no solamente para la ciudad sino para todo Holstein. Luego aparecen gentes del círculo de los concejales vieneses desde el siglo XIII con la designación de escribano, alcalde en Austria y finalmente el maestro de hacienda como jefe de los patrimonios reales ducales, como curador de diversos señoríos, ante todo como aduanero, cobrador de las aduanas interiores. Sobre ello hay que comprobar dos cosas: todos estos "cargos" proporcionan determinados productos financieros; pero no se trata solamente de ello, sino que están ligados con derechos locales del juzgado y de la administración; también los aduaneros, que como gente oficial ejercía en la calle o en el agua en su trecho un poder de protección y policía. Para poder hacerse a esos cargos se necesitaba considerable capital, concediendo anticipadamente crédito, tomando en prenda el cargo o, cuando los ingresos eran sobregirados por los pagos ducales, recibiendo adelantos. Aunque la nobleza baja y los burgueses de otras ciudades austríacas actuaban de la misma manera, esto se presenta de modo especialmente claro en el estrato superior burgués de Viena, especialmente el de los burgos caballerescos. No es un grupo cerrado. La designación "ciudadano de herencia" desaparece muy pronto. Permanentemente surgen nuevas familias. Así, hacia mediados del siglo XIV, aparecen los von Tirna como alcalde de la ciudad, intendente de moneda y maestro selecto a veces en posesión de ocho burgos. Hacia 1432 surge en los documentos vieneses un hombre de origen desconocido, que se casó sucesivamente con

dos viudas y que por ese camino entró en el comercio de mercancías (especialmente con Venecia) y de créditos y finalmente llegó a ser señor del señorío de Ebreichsdorf, el "noble mejor señor" Simon Pötel Ebreichsdorf, como solía llamarse. Encontramos tales tipos aun en el siglo XVI. Como último representante se puede mostrar a Lazarus Henkel de Donnersmark, quien procedía de la Alta Hungría, quien pasó del comercio de mercancías al giro de los impuestos imperiales para la guerra con Turquía y quien evidentemente daba altos créditos que en vista de la insolvencia de la cámara imperial condujo a la adquisición de grandes señoríos en la Baja Austria y en la Alta Silesia, en donde se domiciliaron definitivamente los Henkel de Donnersmark. Pero en todos estos casos salta a la vista el arraigamiento, el estrecho entrelazamiento de Viena con el territorio al que pertenecía.

Mucho más difícil que informar sobre estas altas capas que son bien conocidas por las fuentes, es hacerlo brevemente sobre el amplio estrato de comerciantes que existía en ambas ciudades y que cultivaba preferentemente el comercio de mercancías de diversa especie. En Hamburgo hay que remitir a la navegación. Pero parece que aquí se hallaba muy difundida la navegación en compañía que repartía los riesgos a la mayoría de los copropietarios de modo que también un estrato más amplio podía poseer participaciones en barcos.

Finalmente unas palabras sobre la artesanía. En Hamburgo y en Viena había un artesanado diversamente especializado. Pero en Viena aparece una industria de lujo de primer orden (orfebrería, peletería) y más fuerte, lo que puede estar en relación con la importancia de la corte, de la nobleza y de la iglesia en la ciudad. Estas industrias fueron, por lo demás, tanto en Viena como en Hamburgo, muchas veces punto de partida del ascenso social. Pero en las dos ciudades faltaba una industria de exportación digna de mención y la relación de dependencia ligada a ello como el llamado "sistema de despacho", que convertía al artesano prácticamente en asalariado del comerciante.

Pero en las dos ciudades no se debe pasar por alto

un factor económico. En Viena, la posesión de viñedos y la participación en el comercio vinero estaban muy ampliamente distribuidas hasta en los círculos del artesanado. Pero en Hamburgo había una amplia capa media que junto a sus demás actividades fabricaba cerveza en sus casas. En la Edad Media, la cerveza fue el producto principal de exportación de Hamburgo y llegaba hasta los Países Bajos. Estos dos factores tenían seguramente un carácter compensatorio. Las fuertes contraposiciones en las relaciones de propiedad y riqueza, que en otras partes emergen tan claramente, no se encontraban aquí tan bien perfiladas.

En las dos ciudades parece haber comenzado en el siglo XV, si no un retroceso, al menos una paralización. Nos llevaría muy lejos el dilucidar sus causas. Más bien vamos a echar una mirada por lo menos a los siglos modernos, a la época que va desde 1500 ó 1550 hasta el fin del siglo XVIII. En estos siglos, Hamburgo y Viena eran las dos más grandes ciudades del Viejo Imperio, pero las diferencias entre ellas ya implícitas en la Edad Media se formaron de manera más enérgica.

Como ya se ha dicho, hacia 1500 contaba Hamburgo, como máximo, con 15.000 habitantes; en cambio Lübeck tenía 25.000. Pero Lübeck se mantuvo en este número hasta los primeros decenios del siglo XIX. En Hamburgo, en cambio, comenzó un ascenso continuo. En el siglo XVII la ciudad alcanzó a tener de 50.000 a 60.000 habitantes y hacia fines del siglo XVIII ya contó con 100.000. Y esto sin tener en cuenta el hecho de que inmediatamente frente al límite occidental de Hamburgo había crecido una ciudad rival, Altona, que hacia 1800 ya tenía 25.000 habitantes. Muchos más precarios son nuestros conocimientos no solamente sobre las cifras demográficas, sino también sobre la estructura social de Viena en estos siglos. Esto se debe en parte a que las existencias de documentos del Archivo de la Ciudad de Viena referentes a estos siglos fueron destruidas completamente, pero también al desinterés de la historiografía vienesa por problemas de este tipo.

Se tiene la impresión de que en el siglo XVI, Viena

comienza a crecer paulatinamente. Del comienzo del siglo XVII se tienen datos sobre el número de los maestros artesanos. Este número está un 30 % por encima del que se conoce hacia mediados del siglo XV. Pero no sería adecuado sacar de allí conclusiones amplias. Pero luego, desde 1620, y sobre todo desde mediados del siglo XVII, parece comenzar a crecer fuertemente la población. Este proceso no fue perjudicado esencialmente por las destrucciones ocasionadas por el sitio de los turcos en 1683. La "ciudad eterna", obstaculizada en su desarrollo por los bastiones (la fortaleza moderna de la ciudad interna fue erigida entre 1545 y 1560 en seguimiento de la muralla medieval) hizo crecer en los siglos XVII y XVIII una corona de suburbios que —en medida en que no había ocurrido antes— fueron integrados hacia 1696 a la ciudad y protegidos desde 1703 por el "muro de líneas". Del año 1750 tenemos por fin un dato más o menos seguro sobre la población; alcanzó entonces a los 175.000 habitantes.

En esta época, Hamburgo se convirtió en la ciudad comercial y portuaria más importante de Alemania e inauguró el acceso a la nueva órbita atlántica económica hasta España. Para ello fue importante que la ciudad afirmara siempre su amplia independencia. En 1618 la Cámara Imperial reconoció definitivamente sus privilegios de principado inmediato. La "casa real Holstein", es decir, el rey de Dinamarca, renunció tan sólo en 1768 a sus derechos formales de soberanía. Pero de todos modos, el rey danés emprendió dos veces, en la segunda mitad del siglo XVII, el ensayo de someter a la ciudad. Eso fracasó primeramente por el interés de los Estados territoriales del norte alemán que quedaban en el Elba, y que no querían dejar que la salida al mar cayera en manos de Dinamarca, y luego por la potencia militar de la ciudad, que entre 1616 y 1625, había hecho construir una fortificación moderna por el arquitecto holandés Johannes Falkenborg, que disponía de más de 400 artilleros y que junto a la "guardia ciudadana" armada tenía a su servicio, militarmente más importante desde 1618, una guarnición permanente de soldados profesionales, paga-

dos por el Concejo. Así pudo Hamburgo soportar sin daño alguno la Guerra de los Treinta Años y como lugar de refugio de hombres y capital pudo sacar de allí considerables ganancias.

Independencia y potencia militar fueron los presupuestos de la neutralidad política ante todo en las disputas de los grandes poderes en la costa del Atlántico, de España, los Países Bajos, Francia e Inglaterra en los siglos XVII y XVIII. Aún en el último decenio del siglo XVIII, durante las guerras de coalición contra Francia, obtuvo Hamburgo gracias a su neutralidad inmensas ganancias. Los informes de esta época hablan del lujo increíble que dominaba en Hamburgo. Y luego vino el derrumbamiento con el bloque continental y la integración en el imperio francés. Tras la restauración del Estado-ciudad, en 1814-15, Hamburgo se halló ante una situación modificada. Ahora se le abrían los espacios ultramarinos que hasta entonces se habían mantenido cerrados. Sobre ello no es preciso hablar aquí con detalle. Desde el siglo XVI hasta el XVIII, Hamburgo fue la plaza principal comercial y portuaria para el comercio con los Países Bajos, Inglaterra, Francia y, no en última instancia, con España y Portugal. Este comercio podía continuarse también durante épocas de guerra desde esta plaza neutral, si bien el riesgo no era pequeño. No solamente algunos barcos, sino en una ocasión toda una flota de barcos comerciales hamburgueses fue apresada por los ingleses de conformidad con el derecho de presa. Pues se comerciaba también con contrabando, con material de guerra. Así, la exportación de cobre sueco a España en el siglo XVII parece haber sido considerablemente lucrativa. Pero de preferencia se trató de los productos industriales y de las mercancías coloniales de estos países.

La neutralidad de Hamburgo condujo a la formación de sucursales de grupos extranjeros de comerciantes. Hay que mencionar aquí: el *English Court*, la organización de los comerciantes ingleses de telas, el *Merchant Adventurers*, que en el tardío siglo XVI (1567) y tras una interrupción permanente desde 1611 formó en Hamburgo un grupo rigurosamente cerrado, porque Inglaterra, no

Hamburgo, le había prohibido tanto la adquisición de propiedad raíz como el matrimonio con mujeres no inglesas.

Luego los llamados "portugueses", un grupo de privilegiados judíos sefarditas, que provenían originariamente de España y Portugal, y que en su mayoría habían venido hacia Hamburgo pasando por Amberes. Siendo un grupo pequeño, eran empero importantes como mediadores en el comercio con España y Portugal.

Y finalmente los "holandeses", es decir, principalmente los flamencos, ante todo de Amberes, que habían venido a Hamburgo a causa de su profesión religiosa reformada y que encontraron refugio como grupo especial (Contrato de 1605) en la ciudad rigurosamente luterana. La mayoría de estas familias se integró relativamente rápido en el vecindario hamburgués. De todos modos aún existe hoy una "Caja de pobres holandeses" de los descendientes de esta gente.

Por importantes que fueran estos hombres por su relación con sus países de origen, la suposición de que en ellos yaciera el centro de gravedad del comercio internacional hamburgués sería falsa. Sabemos, por ejemplo, que los comerciantes hamburgueses desplazaron muy pronto a los ingleses que habían entrado en el comercio de lino de Silesia. En estos siglos hubo una capa de comerciantes que se ampliaba cada vez más, en la que permanentemente se recibían inmigrantes y a quienes se les daba la posibilidad sorprendente de pronto ascenso. Yo me reduzco a remitir a la obra de P. E. Schramm *Nueve generaciones* (1963-64), sin entrar en detalles.

Unas palabras aún sobre el régimen del Concejo. Como en la Edad Media, al Concejo pertenecían los representantes de las familias de comerciantes más importantes. Pero el régimen inmediato cae en la ciudad creciente en manos de los juristas graduados. Este proceso comienza ya en el siglo XV. Hacia mediados del siglo XVII ha penetrado totalmente. Según la Ordenación del Concejo de 1663, tres de los cuatro alcaldes y la mitad de los concejales deberían ser "juristas profesionales", y por lo menos licenciados. A eso se agregaban los cuatro síndicos

del senado, *doctores iuri* sin derecho de voto pero con importante influencia, y los cuatro secretarios del Concejo. Pero también los "colegios burgueses" que se enfrentaban al Concejo, ante todo los que se hallaban a la cabeza, los *antiquiores*, tenían como secretario a un jurista, y cuando en conflictos entre el Concejo y la comunidad vecinal se elegía una comisión, se citaron para ella entre tres y cuatro juristas, para corresponder a los juristas del Concejo en las negociaciones. Estos juristas eran en parte hijos jóvenes de comerciantes hamburgueses, pero también de pastores y médicos; también venían de afuera y se domiciliaon como abogados en Hamburgo. Un temprano ejemplo es el doctor Bermann Langenbeck, proveniente de la pequeña ciudad de Buxtehude, quien tras su doctorado en Perugia se domicilió en Hamburgo, se casó con la hija del alcalde más importante, muy pronto fue electo miembro del Concejo y no sólo gobernó la ciudad durante mucho tiempo como alcalde, sino que también creó el derecho urbano en 1497.

El artesanado, organizado en oficios, se mantuvo durante mucho tiempo en sus formas gremiales. Pero ya en la segunda mitad del siglo XVII y ante todo en el siglo XVIII, aparecen manufacturas, bienes que no están sometidos a la presión del gremio, mercancías textiles especiales, o refinados productos como los llamados "panes de azúcar" hechos de azúcar en bruto. Pero en núcleo, Hamburgo siguió siendo una gran ciudad de comerciantes, la más grande en Alemania, y el comercio le dio su cuño.

De manera totalmente diferente ocurrieron las cosas en Viena. La posición comercial en la ciudad decae claramente en la segunda mitad del siglo XV; no se tenía participación alguna en los grandes negocios financieros que se hallaban en relación con el ascenso de la Casa de Austria como gran poder. Aquí surgieron las ciudades alemanas de Nurenberg y Augsburgo. El comercio internacional vienés se hallaba desde el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XVIII generalmente en manos de empresas de la Alta Alemania. Los "asentados" extraños, como se los llamaba, dominaban aquí. No se puede hablar

de una capa de comerciantes vieneses que ejerció un fuerte comercio de mercancías y de dinero. El ya citado Lazarus Henkel de Donnersmark era un caso singular. Característica de esta situación es ciertamente que no Viena, sino Linz, en el Danubio, era la plaza central de ferias en estos siglos, en donde se desarrollaban los negocios de mercancías y dinero.

Ya hablamos de la significación de Viena como Residencia en la Edad Media. Desde 1438 hasta 1525 se afincaron los Habsburgo de manera muy esporádica. Pero también en el siglo XVI, muy frecuentemente en Praga, Fernando I y Maximiliano II y Rodolfo II del todo. Tan sólo desde 1612 Viena volvió a ser permanentemente residencia. El crecimiento de la ciudad, comprobable en el siglo XVII, fue condicionado también por ello. Pero desde la época de Fernando I, completamente logrado hacia 1550, aparece Viena como domicilio de las autoridades centrales y medias para el ámbito dominado por los Habsburgos: el concejo cortesano imperial y la cancillería cortesana imperial, luego la cancillería cortesana austríaca (1619), la de Böhmen y la de Hungría, la cámara de la corte y el consejo de guerra de la corte, y finalmente el gobierno de los países de la Baja Austria. Los funcionarios directivos de este aparato de autoridades cada vez más creciente provenían de la nobleza o ascendían muy rápidamente a ella, cuando se trataba de juristas burgueses, y llegaban ciertamente al estamento señorial. Junto a ellos se hallaba una capa de escribanos y servidores que debieron tener con sus familias una participación considerable en la población de la ciudad. No conocemos su número. Pero lo que ellos significaban resulta del "deber de alojamiento real", que resultaba muy pesado para los ciudadanos. Ellos tenían que arrendar viviendas a los funcionarios de las "oficinas cortesanas", de las autoridades, una carga que se hizo cada vez más pesada mientras más se redujo, como habremos de ver, el número de casas burguesas. Pero a eso se agrega otro factor que redujo el carácter burgués de Viena. Luego de 1620, tras la derrota de los estamentos regionales y las confiscaciones que la siguieron, surgió una "aristocracia" con propiedades en parte gigantescas, en las regiones austríacas y de Böhmen y que alcanzaba también hasta Hungría. Ésta se domicilió, por lo menos una parte del año, en Viena. Un grabado de 1619 muestra a Viena aún como una ciudad gótica burguesa. Desde 1660 se transforma en una ciudad barroca. En Viena siempre había habido casas de nobles. Pero ahora se compraron grandes complejos de casas y en su lugar se construyeron grandes palacios de nobles. Pero con ello no se satisficieron aún. En la amplia corona de suburbios, en donde había mucho terreno sin construcción, surgieron los palacios de verano con sus jardines y parques. De ellos se conserva hoy solamente una parte. En estos palacios no vivían solamente sus propietarios, sino también su gente.

Por fin hay que mencionar una capa "no burguesa". Ya me referí al hecho de que los funcionarios directivos de las oficinas cortesanas vienesas lograron muy pronto ascender a la nobleza, al estamento señorial. Pero eso no cabe decir de todos. Desde la mitad del siglo XVII encontramos una capa de oficiales (el *"milites perpetuus"*) y de funcionarios que fueron elevados al estado de nobleza; pero estos "nobiliados" se diferenciaron enérgicamente de la nobleza estamental del campo; sus bienes parecen haber sido bastante precarios.

Frente a todas estas capas la burguesía propiamente tal de Viena no poseyó ningún rostro real. Esto se encuentra también en relación con el hecho de que tras el juicio de sangre de 1522 de Neustadt en el privilegio del derecho urbano de 1526, la ciudad mantuvo los elementos fundamentales de la constitución de la ciudad, el Concejo y la comunidad, pero toda la administración urbana fue puesta bajo el control del gobierno de la Baja Austria. Ya no se podía hablar del autogobierno auténticamente burgués de la ciudad.

Sólo se puede comprender correctamente la "estructura social" de una ciudad como Viena, cuando se ponen en relación las capas "burguesas", en sentido riguroso, con los otros elementos de la población de la ciudad, y, puesto que estos grupos están condicionados por su posición señorial en el campo, se tiene en consideración esta

circunstancia. Es claro que aproximadamente en la primera mitad del siglo XVIII, Viena, que fue entendida como residencia señorial, como "ciudad del emperador", mostró una cubierta fuertemente aristocrática en la estructura social.

Aquí surge muy claramente la contraposición con Hamburgo. Característico de la diversa estructura de las dos ciudades es por cierto que las instituciones que sirven al negociado de mercancías y dinero, la bolsa y el banco de transferencia, se erigieron en Hamburgo ya en 1559 y 1609, en tanto que en Viena solamente en 1774 ó 1703, en lo que hay que tener en cuenta que en Viena tanto el banco como la bolsa se hallaban al servicio del crédito del Estado.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII una nueva gran burguesía vienesa comienza a ganar peso. Exponer su significación y su ascenso económico sería cosa destinada a una tarea especial. Pero las realidades tan diferentes en Hamburgo y en Viena se pueden perseguir, pese a las transformaciones tan profundas, hasta el presente en el campo del prestigio social.

ÍNDICE

Colección de

ESTUDIOS ALEMANES

TÍTULOS PUBLICADOS POR EDITORIAL SUR

DOLF STERNBERGER: *Fundamento y abismo del Poder.*
GUSTAV WETTER: *Hombre y mundo en la filosofía comunista.*
JÜRGEN HABERMAS: *Teoría y Praxis.*
LUDWIG BEUTIN: *Introducción a la Historia Económica.*
AUTORES VARIOS: *La Universidad: Ensayos de autocrítica.*
ULRICH KLUG: *Problemas de Filosofía del Derecho.*
THEODOR W. ADORNO: *Filosofía de la nueva música.*
WALTER BENJAMIN: *Ensayos escogidos.*
HERBERT MARCUSE: *Cultura y Sociedad.*
HELMUT SCHELSKY: *El hombre en la civilización científica y otros ensayos.*
RUPERT SCHREIBER: *Lógica del Derecho.*
FRIEDRICH GEORG JÜNGER: *Perfección y fracaso de la técnica.*
RENÉ KÖNIG: *Orientaciones sociológicas.*
JÜRGEN VON KEMPSKI: *Derecho y Política.*
MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO: *Dialéctica del iluminismo.*
MAX HORKHEIMER: *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos.*
MAX HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental.*
MARTIN WALSER: *Descripción de una forma.*
THEODOR SCHIEDER: *La Historia como ciencia.*
ALEXANDER MITSCHERLICH: *La enfermedad como conflicto. I.*
ALEXANDER MITSCHERLICH: *La enfermedad como conflicto. II.*
HEINRICH POPITZ: *El hombre alienado.*
FRIEDRICH KAMBARTEL: *Experiencia y estructura.*
JUDITH JANOSKA-BENDL: *Max Weber y la sociología de la historia.*
HANS FREYER: *Teoría del espíritu objetivo.*
WILHELM HENNIS: *Política y filosofía práctica.*
BERND NEUMANN: *La identidad personal: autonomía y sumisión.*

HEINRICH SCHOLZ: *¿Qué es filosofía?*
WALTER BIEMEL: *Análisis filosófico del arte del presente.*
NIKLAS LUHMANN: *Ilustración sociológica y otros ensayos.*
HANS ALBERT: *Tratado sobre la razón crítica.*
HUGO FRIEDRICH: *Humanismo occidental.*
PAUL LORENZEN: *Pensamiento metódico.*
OTTO FRIEDRICH BOLLNOW: *Lenguaje y educación.*
EIKE VON SAVIGNY: *Filosofía analítica.*
RÜDIGER LAUTMANN: *Sociología y jurisprudencia.*
PETER CHRISTIAN LUDZ: *Sociología e historia social.*
PETER SZONDI: *Lo ingenuo es lo sentimental y otros ensayos sobre literatura.*

TÍTULOS PUBLICADOS POR EDITORIAL ALFA

BEDA ALLEMANN: *Literatura y Reflexión. I.*
BEDA ALLEMANN: *Literatura y Reflexión. II.*
INGRID CRAEMER-RUEGENBERG: *Lenguaje moral y moralidad.*
NORBERT HOERSTER: *Problemas de ética normativa.*
WILHELM KAMLAH: *Antropología filosófica y ética.*
HANS-JOACHIM KRÜGER: *Teología e ilustración.*
GÜNTHER PATZIG: *Ética sin metafísica.*
MANFRED RIEDEL: *Metafísica y metapolítica.*
HELMUT SCHANZE (comp.): *Retórica.*

Esta edición de 2.000 ejemplares se terminó de imprimir en las prensas de STILCOGRAF S. R. L., calle General Manuel A. Rodríguez nº 2548, Buenos Aires, Argentina, el 20 de mayo de 1977.